



BERKELEY, CALIFORNIA

Col. A. B. B. B.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Erster Band.

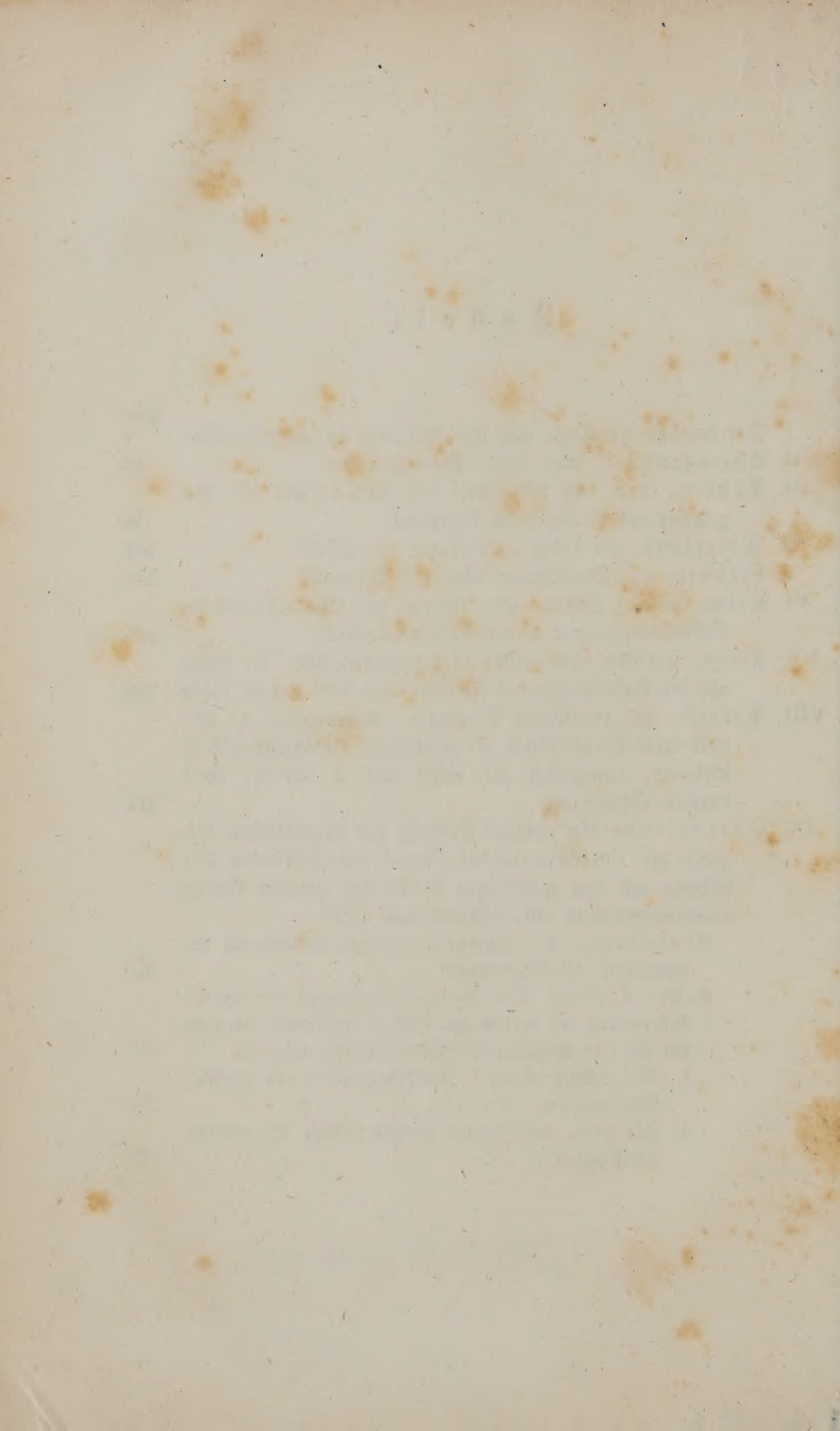
Stuttgart.

Verlag von Rudolf Besser.

1856.

I n h a l t.

	Seite
I. Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart	1
II. Ehrenfeuchter, über theol. Principienlehre	48
III. Röstlin, über den Lehrgehalt des Römerbriefs mit Beziehung auf die kirchliche Lehrform	68
IV. Weizsäcker, zur Lehre vom Wesen der Sünde	131
V. Liebner, aus Vorlesungen über die Dogmatik	196
VI. Keim, Ludwig Hegel. Ein Beitrag zur Characteristik der Sectenbewegungen in der Reformationszeit	215
VII. Fries, praktisch-theologische Erörterungen über die Lehre von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben	289
VIII. Palmer, zur praktischen Theologie. Andeutungen in Betreff ihres Verhältnisses zur gesammten theologischen Wissenschaft, namentlich zur Ethik und in Betreff ihrer inneren Gliederung	317
IX. Dörner, über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben.	
Einleitung. Die Wichtigkeit erneuter Behandlung der Gotteslehre im Allgemeinen	361
Erster Artikel. Die neueren Äußerungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes, besonders sofern sie sich für eine christologische Nothwendigkeit ausgeben . .	373
1. Die Schrift: Kritik d. Gottesbegriffs in den gegenw. Weltansichten	374
2. Die Lehre von Gottes Veränderlichkeit bei neueren Christologen	377



I.

Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart.

Der Name „der deutschen Theologie“, der diese Zeitschrift dienen will, hat nicht bloß einen nationalen oder geographischen Sinn, sondern einen geschichtlichen, von bestimmtem Gepräge, nichtsdestoweniger gemeinchristlicher Bedeutung. Die Theologie, welche sich deutsche zu nennen das Recht hat, ist weder etwas Unbestimmtes, Latitudinarisches, noch ein bloß Partikularistisches, sondern sie ist eine Größe, deren Charakter darin sich kennzeichnet, daß sie in geistiger Einheit mit der Art steht, wie seit einer ganzen Reihe von Jahrhunderten das Christenthum sich dem deutschen Geiste erschlossen und in ihm eine reiche, productive Geschichte gehabt hat. Diese Art ist wesentlich verschieden von der des griechischen und romanischen Geistes. Das Christenthum ist dem germanischen Geiste, seit er sich selbst zu erfassen begonnen, nicht bloß die heilige Tradition eines Complexes objectiver Wahrheiten oder Dogmen, wie der griechischen Kirche; auch nicht bloß eine kirchliche Ordnung und ein System von Regeln für die Welt der Willensbethätigung in Leisten und in Empfahen, sondern der germanische Geist mit seinem tiefen Heilsbedürfniß, mit seinem Durst nach dem lebendigen Gott hat frühe die Richtung eingeschlagen, in der Religion die Kraft zu suchen, welche die ganze Seele innerlich erfasse, aber auch sich ihr in ihrer Totalität und nicht bloß nach einer ihrer Seiten zu eigen gebe, er hat daher auch im Christenthum seine Befriedigung nur dadurch finden können, daß dasselbe sich ihm nicht bloß als die Macht erwies, das Erkennen und den historischen Glauben auf die höchsten Gegenstände zu lenken, oder den Willen durch ein religiöses Gesetz zu zügeln und zu regeln, sondern auch als die Macht, gleichsam durch diese Vor-

kammern des Geistes hindurch in das Innerste des Gemüthes vorzudringen, sich demselben in seiner Einheit und Ganzheit einzusenken, den Menschen aber in seinem tiefsten Mittelpunkt zu erfassen und zu einer neuen Person umzugestalten, die nun erst die Religion zum eigensten Eigenthum, zur Seele der Seele hat im h. Geist. Die Frage des germanischen Geistes an das Christenthum, ob es ihm nicht dieses leisten könne, die wir sehnstchtig schon durch die früheren Zeiten unseres Volkes hindurchklingen hören, hat in der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts wieder ihre göttliche, für Alle, die sie wirklich annehmen, beselligende Antwort erhalten, und umgekehrt, das Christenthum hat in seiner weltgeschichtlichen Arbeit an unserem Geschlecht, in seinem rastlosen Bemühen, immer tiefer in dasselbe einzudringen, sich in dem Heilsbedürfniß des deutschen Gemüthes den Ort bereitet, wo es in neuer Weise sich erschließen, wo es gleichsam mit seinem geschichtlichen Leben in der Menschheit eine neue Stufe beschreiten konnte, die doch anders angesehen nur Wiederkehr des Ursprünglichen, des Christenthums als Evangelium ist. Gewiß ist das Christenthum nach seinem innersten Wesen universal, und alle Nationen bedürfen seiner gleich sehr; aber darum kann doch Natur und Geschichte ein Volk vor andern zu einer bestimmten Stufe der Auffassung des Christenthums prädisponirt haben, die seiner Zeit Allen zu Gute kommt.

Die Theologie, wie sie überhaupt das Bewußtseyn der Kirche vornehmlich zu repräsentiren hat, hat erst wahrhaft deutsche Theologie zu seyn begonnen, seit sie die treue, wissenschaftliche Dolmetscherin dieser neuerrungenen für den deutschen Geist mit seinen Bedürfnissen heimischen Stufe, der evangelischen zu seyn anfing. Bleibt die Theologie der späteren Geschlechter mit diesen ihren geschichtlichen Wurzeln im treuen, festen Zusammenhang, so wird sie nicht bloß vor Zerfahrenheit und Verflachung, sondern auch vor engbrüstigem Partikularismus bewahrt bleiben. Das Gotteswerk der Reformation hat seinen Stammsitz in Deutschland aufgeschlagen. Aber damit, daß die Kirchenverbesserung zugleich eine neue Stufe des christlichen Heilslebens und der Heilserkenntniß bezeichnet, ist in der deutschen Reformation zugleich etwas für die ganze Christenheit geschehen, und die deutsche Theologie, so wenig

sie andere Reformationen darf herabsetzen wollen, ist in der günstigen Lage, desto mehr für das Ganze zu arbeiten, je inniger und wahrer sie mit dem göttlichen Lebensstriebe gerade der deutschen Reformation, diesem intensivsten und gottinnigsten Mittelpunkt aller Reformationen geeinigt bleibt. Allen Theilkirchen der evangelischen Christenheit, deren jede ihre sonderlichen Gaben zum gemeinen Nutzen von dem Herrn empfangen hat, und gar nicht bloß den Einzelnen für sich gilt das Wort: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn! Aber zu rühmen haben wir den Herrn, daß er dieses Werk von allgemeinchristlicher Tragweite, von universalschriftlicher Bedeutung aus dem Gemüthe des deutschen Volkes hat hervorgeboren werden lassen, nicht minder aber auch dafür, daß er vom Anfang der reformatorischen Bewegung an der deutschen Theologie eine Stellung als Lebensfactor für die evangelische Kirche zugeschrieben hat, wornach auf ihr Grünen und Blühen für das gemeinevangelische und christliche Gedeihen wesentlich mitgerechnet ist.

Aber wie das Glaubensleben des Einzelnen nur besteht, indem es wächst in täglicher Erneuerung, so auch die Theologie. Und wie es den Gläubigen nicht verdrießt, immer wieder zu der Einen Grundlage des Heiles in Christo zurückzugehen, aus welcher allein auch das Wachsthum, wie das Bestehen, kommt, so kann auch die Theologie ihre Aufgabe nur richtig erfassen und glücklich lösen, wenn sie in immer erneutem, bewußterem Zusammenhange steht mit den göttlichen Lebenstrieben der Reformation, mit dem, was Princip ihres Daseyns ursprünglich war und bleiben muß. Die deutsche Theologie steht in diesem Zusammenhang desto mehr, je vollständiger sie der neuen durch die Reformation beschrittenen Stufe sich allseitig bemächtigt, je mehr sie zu Einer großen und allseitigen Auslegung des *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* wird und es durch wissenschaftliche That beweist, daß *in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae — in vita nostra docemus, testamur et agimus.*

I. Princip der deutschen Theologie.

Das Princip der deutschen Reformation ist nicht die heil. Schrift allein, nicht irgend ein materiales Princip ohne Schrift,

sondern erst die Rechtfertigung durch den Glauben an den von der h. Schrift bezeugten und vergegenwärtigten Christus.

Die deutsche Reformation verdankt ihren maßvollen und sicheren Gang zunächst der Demuth und Treue, mit der sie die h. Schrift wieder in ihr Recht eingesetzt und sie als oberste Norm für Glauben und Leben ernstlich anerkannt hat. Aber die Schriftnorm für sich würde die Reformation nicht zu Stande gebracht haben; es gehörte dazu die Activität dessen, was mittelst des Wortes durch den h. Geist, da die Zeit erfüllet war, hervorgerufen wurde, des evangelischen Glaubens. Die Selbstausslegung, durch welche die normative Bedeutung der h. Schrift erst zu einer Wahrheit wird, kann sich nur durch menschliche der Fehlbarkeit nicht entrückte Organe vollbringen, diese Organe aber werden immerdar je nach dem Maße nicht bloß ihrer geistigen, sondern geistlichen Ausrüstung Verschiedenes in ihr sehen, wenn nicht die wesentliche Gleichheit des Heilsverlangens dem Wort und Geist die wesentliche Gleichheit der Einwirkung gestattet und sich so dem Glaubenwollenden die Deutlichkeit der h. Schrift in allen zum Heil nothwendigen Dingen bewahrheitet. Da ferner die testamentische Offenbarung ein Ganzes ist, so hat die h. Schrift erst da ihre Selbstausslegung, wo das Einzelne im Lichte des Ganzen geschaut wird. Nun kann aber die Offenbarung in der Schrift da noch nicht als ein Ganzes und eine Einheit aufgefaßt werden, wo das Christenthum nur als eine Summe von anzunehmenden Lehrsätzen oder Lebensregeln vorgestellt wird, vielmehr erst da, wo des Christenthumes Kern und Einheit das Viele der Schrift in Eines bringt und um den Einen Mittelpunkt gruppirt, was wiederum nur da möglich ist, wo die objective centrale Einheit sich der subjectiven geistlichen Empfänglichkeit, der Einheit und Ganzheit des Gemüthes einbildet. Mit dem bloßen Formalprincip hätten daher zwar manche Verirrungen gerichtet, es hätte aber nicht verhindert werden können, daß nicht unter Berufung auf einzelne, abgerissene Schriftworte die alte Gesetzmäßigkeit auf angeblich biblischem Grunde sich behauptet oder in neue Gestalten geworfen hätte. Eine deutsche Reformation aber wäre da nicht in's Leben getreten, wie wir ja noch täglich sehen, daß diejenigen, die der Möglichkeit fundamentaler Widersprüche in der Schrifterklärung anders als auf dem Wege des materialen

Princips mit seinen nothwendigen Voraussetzungen steuern wollen, aus dem geistlichen Wege der evangelischen Heilsaneignung in das Mechanische und Geseßliche zurückfallen.

Eben so wenig, ja noch weniger, hat die deutsche Reformation ihr charakteristisches Princip darin, daß sie etwa dem geseßlich gewordenen Kirchenthum nur das Recht „der Subjectivität“, oder gar dem „Princip der Autorität“ die „individuelle Freiheit“ entgegenstellte. Man hat sich zwar jenseits daran gewöhnt, die Reformation so aufzufassen, und daran trägt ein Theil der Unseren seine Schuld mit, indem er als das größte der Uebel überhaupt äußere Autorität oder die Abhängigkeit von ihr, als das größte der Güter aber die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung im Denken und Thun, dieses für sich bloß Formale, ansieht, das doch nur Mittel, Möglichkeitsprincip für die Herrschaft des Guten und Wahren in der Welt, nicht aber schon an sich selbst Zweck zu seyn bestimmt ist. Wäre die Reformation dieses Geistes Kind, so wäre sie kein religiöser Akt und keine Gottesthat; denn der Religion ist es um Gott zu thun und nicht um Willkür oder Abwerfen der Bande objectiver Ordnungen, seyen sie gut oder schlecht. Die Reformation hat so wenig das Princip der Autorität erschüttern wollen und durch sich erschüttert, daß sie vielmehr geboren ist aus dem Suchen und Finden der einigen wahrhaft objectiven Autorität, des lebendigen sich offenbarenden Gottes. Sie ist ein Akt des Gewissens, welches ein anklagendes und forderndes gewesen war, aber ein gutes werden wollte und ward durch die Erkenntniß des Evangeliums, das solchem suchenden Gewissen und keinem anderen Wissen sich in seinem centralen Wesen offenbaren kann und will.

Nicht jene Parteien haben die Kirche reformirt, welche vor der Reformation einen, sey es auch auf die h. Schrift und die altapostolische Weise gestützten Gegensatz gegen die Hierarchie zur Seele ihrer Opposition machten und dabei arm an besserer positiver Erkenntniß des Evangeliums blieben. Diese, wenn sie sich nicht in zügellose Willkür verließen, hätten abermals an die Stelle der alten Geseßlichkeit nur eine andere einfachere, aber auch schwächlichere setzen können. Vielmehr ist die deutsche Reformation und ihre Theologie aus dem nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem

lebendigen Gott und seinem Heil dürstenden, im Evangelium aber, das ihm sich erschließen konnte, zu Frieden und Freude in Gott gelangten Gemüthe entsprungen. Darum liegen die geschichtlichen Wurzeln der reformatorischen Kirche in jenen stillen nicht gegen die Kirche lärmenden Kreisen, welche durch nichts als durch die ernste Sorge um das Heil ihrer Seele und die Gewißheit verbunden waren, daß nur in Gott die wahre Ruhestatt sey. Jenen Gottesfreunden und Brüdern des gemeinsamen Lebens, jenen hochbegabten Vertretern der germanischen Mystik wurden die Akte des vielfarbigen kirchlichen Cultus, wenn sie daran sich theilnahmen, zu etwas Elementarischem, zu einem Symbol der Gegenwart des Herrn, die er in der stillen gottgelassenen Seele selbst und nicht bloß in dem Tabernakel oder der Hand des Priesters haben will. Während die Kirche als objective Anstalt sich Gottes voll dachte, aber die einzelnen Gläubigen für ihre höchsten Bedürfnisse in das Jenseits eines durch das Fegfeuer verdüsterten und mit Schrecken umgebenen Lebens verwies, für die Gegenwart dagegen nur den leichtsinnigen Beruhigung, dem zarten und ängstlichen Gewissen nur den schwankenden Schimmer einer Hoffnung gab, wie sie auch den alttestamentlichen Frommen von ferne strahlte: so haben dagegen jene Frommen vor der Reformation das Heilsgut als lebendige Gegenwart und inneren Besitz mit aller Glut der Sehnsucht und Andacht gesucht, und sind dadurch Vorläufer der Reformation geworden.

Freilich ist jenes Streben derselben lange nicht bei seinem Ziele angelangt; die Stufe der Reformation selbst ist von der vorreformatorischen Mystik noch nicht betreten. Sie hat sich nicht freigehalten von künstlichen, in ihrer Art wieder aristokratischen oder esoterischen Wegen, auf denen sie sich der einfachen Kraft des Evangeliums theilweise beraubt und in den Kreis eines steten Auf- und Abwogens der frommen Gefühle, in ein unablässiges Schwanken zwischen Seligkeit in Gott und zwischen darbender Unseligkeit hineingebannt hat. Aber doch hat sie auch in ihrem Streben Bahnen durchlaufen, auf welchen sie sich reinigte, vertiefte, vereinfachte, ja auf welchen ihr (es möge nur an das edle Büchlein „die deutsche Theologie“ oder an Tauler erinnert seyn) manche Kleinode der Erkenntniß Gottes Adams und Christi geschenkt wurden, die sich

einzufügen derjenigen Kirchengestalt und Theologie zukommt, in welche sie seiner Zeit auszumünden hatte. Und selbst ihre Fehler sind lehrreich, zumal für unsere Zeit. Denn warum ist sie trotz ihres lebendigen Gottesinnens nicht zum sichern Frieden des evangelischen Glaubens gelangt? Warum hat sie zu der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christi Person und Werk, zum Wort und Sacrament nur eine so lose Stellung gefunden, daß sie darin nicht die Gegenwart des objectiven Heiles, sondern nur Symbole desselben oder Vorbilder für die Armuth des Geistes und die Gottgelassenheit sah? Deshalb, weil der wahre, ethische Begriff der Persönlichkeit ihr noch fremd, weil sie noch von einem pantheistischen Zuge beherrscht und gebunden war. Zwar die germanische Mystik bleibt nicht, wie die ältere dabei stehen, den Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen nur physisch als Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen zu bestimmen, ihr heißes Gottverlangen will sie nicht mehr bloß dadurch stillen, daß die Seele in Gott verschwinde wie ein Tropfen im Meer, oder verglimme im göttlichen Licht; die Vollendung sucht sie nicht mehr bloß auf dem Wege des Ercessus, des Sichselbstüberspringens und Verlierens. Als das Hinderniß der Gottesgemeinschaft weiß sie nicht mehr bloß die Schranke der Endlichkeit, welche zu überfliegen die ältere Mystik so lange Zeit vergebliche Anläufe macht, sondern sie fängt an, ernstlicher der Sünde zu gedenken, fordert die Austreibung der Selbst- und Weltliebe durch Liebe zum Leiden und Kreuz, durch das arme Leben in der Nachfolge Christi, durch mitleidiges Nachempfinden der Leiden Christi und seiner Mutter, mit einem Wort durch ein büßendes Leben in Leidentlichkeit und Gottgelassenheit. Aber auch in dieser Form war die Mystik noch weit von dem wahren Ziele, dem evangelischen Glauben. Denn jenes Büßen und Leidenwollen für sich oder auch Andere hängt mit den Wegen der Selbsterlösung noch innig zusammen, wie es sich auch in der Reformationszeit bei Karlstadt u. A. zu einer Stufenleiter der Vorbereitung zur Würdigkeit für die Vereinigung mit Gott ausgebildet hat. Weiß sie auch von einem Liebestod der Seele in Gott, von einer Auferstehung der neuen Persönlichkeit, die das Christenthum bringen will, hat sie kaum eine Ahnung. Sie weiß die Persönlichkeit immer noch nur als Schranke Gottes zu fassen, nicht aber

die Form, welche durch Gottempfänglichkeit zu unendlichem Gehalt und Werthe gelangen, ja zur erfüllten Gestalt göttlichen Lebens werden soll. Hiefür kam es erst noch darauf an, daß jene Lust am Leiden sich in Schmerz über die eigene Sünde, jenes Mitgefühl mit Christi Leiden sich in das Bewußtseyn der eigenen Schuld an diesen Leiden, jenes Büßenwollen sich in Buße verwandelte. Damit erst war dann Dasjenige firirt, wodurch sich das Bewußtseyn der creatürlichen von Gott unterschiedenen Freiheit vermitteln und als das wahre Ideal des Menschen nicht mehr das Untergehen in Gott oder das Gottwerden, sondern das persönliche Leben in der Kraft und Fülle des göttlichen Geistes ergeben konnte. Das Schuldbewußtseyn ist die enge Pforte, durch welche, wie wir sind, wir des unendlichen Werthes inne werden können und sollen, den die menschliche Persönlichkeit nach ihrer ewigen Idee vor Gott hat. Denn es ist Ein Blick, der in die Unendlichkeit unseres Unwerthes oder in die Tiefe und Verwerflichkeit der Sünde, und der in die Höhe schaut, von der unser Geschlecht gefallen ist. Damit ist denn auch das Bedürfniß eines historischen Verjöhners und Erlösers gegeben, also ein engerer Zusammenschluß mit Christi Person und Werk, sowie mit der Schrift, die von ihm zeuget, und statt der künstlichen Wege der Mystik, die doch des Zieles der Gottesgemeinschaft verfehlten, ist damit in die *via regia* der Buße, die Allen ziemt, und des Glaubens, der Allen zugänglich ist, eingelenkt.

Die Grundlehre der deutschen Reformation von dem rechtfertigenden Glauben ist nicht die Lehre der vorreformatorischen Mystik, wohl aber bezeichnet sie das wahre Ziel ihrer edelsten Formen, ihre ethische Vertiefung und Reinigung, ebendadurch aber auch die Erhebung ihres wahren Wesens zu allgemeiner Zugänglichkeit, zum kirchlichen Gemeingut. Aber auch umgekehrt, nur da lebt und treibt die Fülle und Kraft des reformatorischen Princip, nur da ist dieses gegen Entstellungen und Verkümmernungen innerlich verwahrt, wo die edeln Triebe der Mystik nicht verdorren, aus welchen das reformatorische Princip sich immer neu in den Seelen verjüngt. Das native Wesen der Mystik ist die Sehnsucht nach realer, unmittelbarer Gottesgemeinschaft. Diese will die Reformation nicht schwächen oder auf Anderes, heiße es Sittlichkeit oder Wissen, Kirche oder Welt ablenken, sondern bewahren und

läutern von fremder, geistigfinnlicher, ja pelagianischer Zuthat und zu ihrem Ziele weisen. Es ist der deutschen Reformation, wie der Mystik, nicht bloß zu thun um Gemeinschaft mit der Kirche, dieser göttlichen Stiftung, überhaupt nicht bloß um die Beziehung zu Thaten und Worten Gottes in und außer der hl. Schrift, aber auch nicht mehr nur um die Einigung mit Gottes Wesen überhaupt, sondern mit dem Innersten seines Wesens, mit seinem Herzen, mit der heiligen und gerechten Liebe des persönlichen und Persönlichkeit liebenden Gottes. Wenn ferner allerdings für den evangelischen Heilsweg der Selbstverlust in Gott, überhaupt das Physische des Processes ausgeschlossen ist, dem sich auch die germanische Mystik nicht ganz entwinden hat, so geschieht das doch durch die deutsche Reformation nur so, daß das Wahre in dem Streben der Mystik in das Ethische erhoben und verwandelt wird. Denn eine noch viel intensivere Selbstverleugnung, als sie in jener Mystik sich fand, ist nun gefordert, nämlich das Verzagen an sich selbst und der eigenen Kraft zur Wiederherstellung, wie zum Büßen und Sühnen. Aehnlich wie mit dem Ausgangspunkte, der wahren Buße, verhält es sich aber auch mit dem Zielpunkt, dem evangelischen Glauben. Dieser will wie die Mystik des höchsten Gutes oder des Heiles als eines gegenwärtigen inne und froh werden, nicht aber nur mit einer ungewissen Hoffnung auf Seligkeit im Jenseits sich stillen lassen. Ja je mehr durch das Schuld- bewußtseyn sich die Noth und Pein der Gegenwart verschärft, desto heißer muß das Verlangen nach der Erfahrung des gegenwärtigen Heiles im Innern der Seele werden. Pfl egte nun freilich das Ziel der Mystik der selige Selbstverlust in Gott zu seyn, so wandelt sich dieses nun in die Forderung an die um ihr Heil bekümmerte Seele um, den Versöhner gläubig anzuschauen, den Menschensohn, der die Offenbarung der heiligen Liebe des Vaters ist, und in diese Anschauung dermaßen sich hinzugeben oder aufzugehen, daß die gläubige Seele sich selbst mit der Sünde und Schuld, womit sie belastet ist, vergißt in Christus, der für sie seyn will, damit sie in den Stand der reinen, kindlichen Bildsamkeit zurückgekehrt mittelst seines auch ihr geltenden Wortes: „Dir sind deine Sünden vergeben“, nun neu auflebe, als versöhnt, Gott wohlgefällig und in dem Sohne werth sich selbst wiedergegeben, ja zu neuem Leben

und Wandel berufen wisse. Aber auch hier ist nur ein Trieb der Mystik zu seiner Wahrheit gebracht, indem er in das Ethische erhoben wird. Aus jenem Excessus, der die richtige Ahnung hat, daß das Heil nicht in uns, wie wir sind, sondern außer uns liege, ist nun der Glaube geworden, der sich gleichfalls über den Widerspruch des empirischen Menschen mit der Gerechtigkeit hinaus-schwingt, aber in die Gerechtigkeit Christi vertrauensvoll sich ver-senkend als in die *justitia extra nos* nun auch erfahren darf, daß er von Gott und Christus geliebt und erkannt ist, und der nun, indem er dieß göttliche Urtheil über die Gerechtigkeit der Seele vor ihm sich aneignet, ja dasselbe trotz der eigenen Wirklichkeit bejaht zur Grundlage des versöhnten Bewußtseyns wird, darin der Gläubige sich beurtheilt nach dem göttlichen Urtheil, also darnach, wie er nicht empirisch in sich, sondern in Gott ist, aber nun auch, indem er gleichwohl auch in sein empirisches Selbstbewußtseyn diese Betrachtung seiner sub specie aeternitatis oder electionis in Christo einführt, über die Schwankungen des bloßen Gefühlslebens hinausgehoben, des gegenwärtigen Heilsbesitzes sicher und froh, ja kräftig wird, auch das Werk der Heiligung der empirischen Persönlichkeit nach Geist, Seele und Leib zu vollbringen. Der ächte und wahre Sinn der lutherischen Lehre von der *justitia* als einer zunächst *forensis* kann nur lebendig erfaßt und verstanden werden als ein Moment in dem religiösen Lebensproceß, der auch in der Mystik vor der Reformation schon im kräftigen Treiben ist. Jene Lehre muß mißverstanden werden, wo sie aus diesem lebendigen Zusammenhange gerissen wird, wo eine versteinernde naftverständige Betrachtungsweise mit diesem Terminus schaltet und den Glauben, statt ihn zu der Person dessen zu ziehen, der unsere Gerechtigkeit ist, auf ein bloß Dingliches ablenkt, sey es auch das *meritum Christi*, wo dann, wie in Abwesenheit Christi, fast nach Art eines empirischen Rechtsgeschäftes der zurechnende Austausch der Schuld und des Guthabens für des Sünders und Christi Rechnung vor sich gehen, oder wo die Gemeinschaft an Wort und Sacrament, den *signis externis*, die uns doch den lebendigen Christus und die Gemeinschaft mit ihm vermitteln wollen, diese Gemeinschaft selbst ersetzen und ihre Stelle vertreten soll. Aber Solches ist nicht die reformatorische Betrachtungsweise, am wenigsten die Luthers.

Vielmehr auch in diesem den entscheidenden Wendepunkt bildenden Stücke ist Luther von dem wesentlichen Zuge der ächten Mystik, dem Verlangen nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft beseelt geblieben; sein Glaube hat sich nicht auf etwas nur Dingliches, sondern dem Zuge der Religion gemäß auf die Person des Mittlers gerichtet, in dessen Weisheit, Liebe und Kraft all sein Verdienst in der Zeit zu ewiger Gegenwart gebracht ist. Er hat in ihm, in seinem durch Wort und Sacrament sich fort und fort bezeugenden und bethätigenden Urtheil, in seiner Liebe, die ihre stellvertretende Genugthuung einsetzt bei dem Vater, sich selbst als Versöhnten, vor Gott gerecht gesprochenen gefunden.

Mit der im Glauben erfahrenen Rechtfertigung vor Gott durch den einigen Mittler Jesus Christus war aber auch die Decke weggethan, die bisher den Mittelpunkt der hl. Schrift verhüllt hatte, in welchem alle Radian zusammenlaufen, und der so der lebendige Kern des Ganzen ist. Mit welcher Lust leben und weben nun die Reformatoren, Luther voran in der hl. Schrift nicht mehr nur als in einem Gesezescoder des Glaubens und Lebens, sondern sie walten darin als in ihrem Erbgut, als Kinder des Hauses. Man spürt ihnen an, sie sind sich bewußt, jetzt erst an ihrer Heilserfahrung, der Rechtfertigung durch den Glauben, den Schlüssel gefunden zu haben, der das Heiligthum aufschließt, das Princip, wodurch der Schriftinhalt A. und N. T. sich unterscheidet und gliedert.

So ist die innigste Ineinanderbildung von Wort und Glauben, von göttlicher Autorität und menschlicher Freiheit in der deutschen Reformation principiell vollzogen, zur kirchenbauenden und erhaltenden Kraft gereift. Da zeugt nun die Autorität für die Freiheit, indem sie sie zeugt und ihrer Bildung dient. Da zeugt die Freiheit von der wahren göttlichen Autorität, wie der Schein von dem Lichte, wie das Kind von dem Vater, und wirkt als mithätiges Organ der befreienden göttlichen Autorität im Dienste der demüthigen Liebe. Eine der edelsten Früchte dieser Einigung der göttlichen Autorität und der Freiheit ist die wahre deutsche Theologie geworden, eine Frucht aber, die auch selbst wieder fruchtbar ist als Werkzeug der Erhaltung und Mehrung solcher Einigung, des beseligenden Werkes Christi an seiner Menschheit.

Aber sie selbst, die Theologie, kann nur blühen und Frucht bringen, wenn sie eingepflanzt bleibt in den mütterlichen Boden der göttlichen Welt, der im Worte Gottes offenbaren und zu bleibender kräftiger Gegenwart gebrachten Gnade; wenn andererseits die saftige Wurzel ihr nicht verdorrt, der Glaube, nicht als bloße Kenntnißnahme von den durch die Kirche bezeugten Wahrheiten und Thatfachen des Heils, nicht nur als unterwerfende Zustimmung unter ein Gesetz des Denkens und Handelns, sondern als der gesättigte und doch stets dürstende Trieb nach Lebensgemeinschaft mit Gott, der in Christus Frieden und volles Genüge gefunden, aber nun auch wachsen und Gnade um Gnade nehmen will. Wehe unserer deutschen Theologie, wenn sie ihrer Wurzeln, die in der ächten Mystik liegen, vergäße und damit das evangelische Glaubensprincip selbst sich zum unverstandenen Räthsel werden ließe; aber auch wehe ihr, wenn sie das wahre Ziel der vorreformatorischen Mystik nicht mehr in dem rechtfertigenden Glauben sähe! Dieser erst verbindet alle Sehnsucht nach Gott als dem höchsten Gut mit Christus in Wort und Sacrament. In der Rechtfertigung durch den Glauben ist die ganze lebendige Tradition und Arbeit des hl. Geistes in den vergangenen Jahrhunderten wie in einem Focus gesammelt; in ihr festgewurzelt im Leben und Denken stehen wir mitten in dem heiligsten und innersten Werke Gottes an der Menschheit, wie in tiefster Einheit mit der wahren Kirche der Gegenwart und der Zukunft.

In der deutschen Reformation, vor Allen durch Luther, ist das Charakteristische der neuen Stufe des Heilslebens und der Heilserkenntniß, das reformatorische Princip in der Einheit seiner beiden Seiten, der sog. formalen und materialen, zum hellsten, vollsten Ausdruck gekommen. Ebendamit hat auch die deutsche auf ihrem Grunde stehende Theologie die besondere Aufgabe, mit den Waffen der Wissenschaft diesen Standpunkt nach allen Seiten wider Gegner von innen und außen, wider Aberglauben und Gesezlichkeit, wie wider Antinomismus und Unglauben zu vertheidigen, zu begründen und allseitig in's Licht zu stellen. Um so weniger darf sie sich dieser ihrer Aufgabe entziehen, als die principielle Theologie sonst in der Christenheit so wenig angebaut ist, die Lösung aller weitem Aufgaben aber, welche dem der Refor-

mation beigetretenen Theile der Christenheit zugefallen sind, von der treuen Bewahrung, Ausbildung und Fruchtbarmachung des reformatorischen Princips abhängt. Schon in ihren Anfängen steht in Deutschland die Reformation mit der Theologie im innigsten Verhältnisse, von einer Universität ist sie ausgegangen. Die deutsche Frömmigkeit will auf den Grund der Sache dringen und ringt ganz besonders nach bewußter Klarheit über sich, selbst auf Kosten der Energie im Handeln; das deutsche Volk ist gleichsam theologisch organisirt. Die Kirche deutscher Reformation hat man, nicht ohne tadelnden Accent, in Vergleich mit andern „die Theologenkirche“ genannt. Der Tadel war ja vielfach nicht unverdient, sofern nur zu lange und zu oft die Theologie unter uns sich in Scholastik vergrub und dem Leben der christlichen Gemeinde entfremdete: aber in demselben Maße war sie auch eine böse Theologie. Möge nur die deutsche Kirche immer mehr streben, jenen Namen im ältesten Sinne des Wortes zu verdienen. — Johannes hat von der alten Kirche den Namen „der Theolog“ empfangen, nicht um einer Vieles wissenden Gelehrsamkeit noch eines scholastischen Formalismus willen, wohl aber, weil er von Gott gelehrt und Gott in Christus wissend die Salbung hatte, durch welche in Einem Alles gewußt wird (1 Joh. 2.), und diese Fülle seiner Gotteserkenntniß in einer zur edelsten Einfachheit und Durchsichtigkeit geklärten Form Kindern und Jünglingen wie den Alten zugänglich zu machen wußte. Denn jenes Wort über die hl. Schrift, daß in ihr das Lamm wate und der Elefant schwimme, auf welches Buch findet es eine vollständigere Anwendung, als auf die johanneischen Schriften? Und doch ist in ihnen ganz besonders auch principielle christliche Erkenntniß enthalten. Greifen sie doch von dem Mittelpunkt, der offenbarten Herrlichkeit des Sohnes voller Gnade und Wahrheit zurück bis in die Urgründe der Schöpfung, um Beides, die Welt der Natur und das Licht in dem Menschen in ihrer innigen Bezogenheit auf das Wort zu sehen, das Fleisch ward. Ja bis in die vorweltlichen schöpferischen Gedanken Gottes, bis in den Schooß und in das Herz Gottes führt er uns zurück, um uns zu zeigen, daß er sich uns so wie er in sich ist, hat offenbaren und uns nicht als Knechte hat behandeln, sondern zu Kindern des Hauses machen wollen, denen er auch die Geheimnisse nicht vorenthalten wollte.

Nicht minder aber greift Johannes auch vorwärts, hindurch und hinüber über alle Entwicklungsphasen des Reiches Gottes in dieser Zeitlichkeit, und legt die Feder nicht nieder, bis er nach den wechselvollsten Kämpfen den Sieg Christi über alle sichtbaren und unsichtbaren Feinde gefeiert und in die Vollendung der Kirche auch die Vollendung der Welt, in die Verherrlichung der Geisterwelt auch die Verklärung der Natur und Leiblichkeit zum neuen Himmel und zur neuen Erde aufgenommen hat. Aber ähnlich mit Johannes und wie er einstimmig mit Christi eigenem Zeugniß über seine Vergangenheit und Zukunft reden auch andere apostolische Männer, vor Allen Paulus, der Prediger der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt.

Diesen Leuchten und Vorbildern folge die deutsche Theologie, so wird sie nicht bloß, der ganzen Christenheit zu Nutz, die in der Reformation beschrittene Lebensstufe der Kirche zu behaupten, sondern auch nach allen Seiten anzubauen und fruchtbar zu machen im Stande seyn. Großes ist uns in der Reformation geschenkt und anvertraut; aber ihre Größe bemißt sich nicht nur darnach, was sie über die früheren Stufen erhebt, sondern ebensosehr darnach, wozu sie als ein unendlich reicher Anfang auffordert oder nach den Aufgaben, die mit dem Princip der Reformation, nachdem es sich seine kirchliche Existenz erkämpft hat, namentlich auch für die deutsche Theologie gestellt sind.

Im Bisherigen ist über den principiellen Theil der deutschen Theologie gesprochen; das Princip derselben, wie es nach seiner formalen und materialen Seite die deutsche Reformation begründet, ist als die Grundlage bezeichnet, worauf sich die deutsche Theologie aufzubauen hat. Es wird zugleich hinreichend erhellen, daß auch dieses Princip, so fest seine Wahrheit steht, nicht als ein bloßes todttes Erbe tradirt seyn will, sondern immer erneute Reproduction und Feststellung fordert. Daß die Theologie sich damit ernstlich beschäftige, dazu liegt, was das Schriftprincip anlangt, hinreichende Aufforderung sowohl in den Extravaganzen, in welche die Kritik der hl. Schriften gefallen ist, als — in Folge des weitverbreiteten Mißkredits, in den durch sie die Kritik überhaupt gerathen scheint — ebenso in der einreißenden Unkritik, die bald mehr im Gewande trotziger Gleichgültigkeit, bald feiger Flucht und Scheu vor der

Kritik den lebendigen Wahrheitsſinn beſchädigt und den evangeliſchen Glauben in einen bloßen Autoritätsglauben gegen die Kirche verwandelt. Von der wiſſenſchaftlichen Arbeit für die materiale Seite des Principſ verſteht ſich daſſelbe von ſelbſt; es wird davon unten noch mit einem Wort die Rede ſeyn. Wenden wir uns jezt der ſpecielleren Bezeichnung jener Aufgaben zu, welche auf Grund des Principſ vorliegen.

II. Die Aufgabe der Gegenwart.

Daß die Kirche der Reformation in ihrer Theologie das Werk, das ihr obliegt, ſchon vollbracht habe, wird Niemand behaupten. Sie hat frühe kräftig Wurzel geſchlagen in dem neuen Boden, der ihr anvertraut iſt; ſie hat ſich heimlich zu machen begonnen auf der neuen Stufe, die in ihr die chriſtliche Menſchheit beſchritt. Aber die Kirchengemeinſchaft, welche durch die Wahrheit der Rechtfertigung im Glauben an den im Wort und Sacrament bezeugten und gegenwärtigen Chriſtus gegründet da ſteht, iſt noch in ihren Anfängen und Jugendjahren. Die unendliche principielle Fülle, die dieſen Anfang ſetzte und erhielt, iſt nach ſehr vielen Seiten hin noch nicht entfaltet und hat ihre befruchtende und regenerierende Kraft noch weit nicht überall hin bethätigt. Wir ſind aber, wenn nicht Alles täuſcht, nach ihrem dritten Jahrhundert jezt da angelangt, wo ſie auch verlieren müßte, was ſie hat, in ſubjectiviſtiſcher Zerſplitterung oder in contrareformatoriſchen Rückbildungen, wenn ſie nicht durch Entfaltung deſſen, was ſie hat, mehr gewinnt als ſie hatte. Heben wir nur einige Seiten hervor, um etliche Hauptaufgaben zu bezeichnen, an denen rüſtige gemeinſame Arbeit und Wettkampf ſonderlich Noth thut.

Der alte württembergiſche Prälat Detinger ſagte mehr als einmal, die evangeliſche Kirche und ihre Dogmatik ſey zu ſehr nur Heilsordnung geblieben und habe noch viele Schätze der Schrift dahinten und zu ſchöpfen übrig gelassen. Man wird ihm darin Recht geben müſſen, daß das Intereſſe der altproteſtantiſchen Theologie in Deutschland in's Große angeſehen ſich in der Lehre vom perſönlichen Heil oder der Rechtfertigungslehre concentrirt gehalten und ſich vornehmlich in deren reiner Bewahrung und ſchriftmäßiger Darlegung bethätigt, aber in Betreff der anderen Lehren ver-

hältnißmäßig wenig productiv bewiesen hat. In dem rechtfertigenden Glauben weiß und genießt die Person das Evangelium nicht als ein erst künftiges jenseitiges, sondern als gegenwärtiges Heilsgut; sie weiß es aber als gegenwärtig, nicht wie der römische Katholicismus in einer die Vollendung anticipirenden Diesseitigkeit des objectiven Kirchenthums, sondern in der inneren Diesseitigkeit des Heiles durch den der Seelen Seligkeit gewissen und die Vollendung der Person im Vertrauen auf Christus anticipirenden Glauben. In diesem rein innerlichen Gebiet fand die evangelische Frömmigkeit ihre Kraft und Befriedigung, und müde der zerstreuten Unruhe werkgerechter Vielgeschäftigkeit ruhte sie zumal in Deutschland aus in dem Genuß der Gnade Christi, ihrer Betrachtung und ihrem Preise. Die ganze äußere Welt, die diesseitige Kirche selbst mit eingeschlossen und nur die Gnadenmittel ausgenommen hatte für diese Frömmigkeit eine nur unsichere, jedenfalls untergeordnete Bedeutung, und mehr der gut kirchliche Sinn deutscher Art, sowie die Nachwirkung der kirchlichen Sitte, als schon die unmittelbare Frucht des reformatorischen Princips an ihm selbst war es, was doch eine massenhafte und großartige Kirchengemeinschaft zusammenhielt. Denn die Reformation hat wie das Christenthum selbst seinen Schwerpunkt zunächst in der Versöhnung und in der Gemeinschaft der einzelnen Seele mit Gott. Diese macht von Menschen unabhängig und frei in Gott im Glauben, um, wie Luthers Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen so unübertrefflich schön ausführt, ihn dem Nächsten wieder dienstbar zu machen in der Liebe. Aber ebendaher, so reich die innere Welt des Friedens und der Freude ist, welche durch die Rechtfertigung aus Gnaden erschlossen ward: blieb man dabei stehen, so drohte mit der Rechtfertigung wieder eine einseitige Diesseitigkeit, wenn auch in evangelischer persönlicher Form, und damit zusammenhängend eine abstracte Innerlichkeit und Subjectivität der Frömmigkeit. Beides trat frühe hervor.

Eine einseitige Richtung auf die Diesseitigkeit oder Gegenwart zeigte sich schon in der Reformationszeit selbst in der Art, wie die biblische Eschatologie verkümmert ward, und wie die Tugend der Hoffnung (außer sofern sie unmittelbar schon in dem persönlichen Glauben enthalten ist und sich auf die Gewißheit der Seligkeit

bezieht) verhältnißmäßig unausgebildet, und dogmatisch, ethisch, hymnologisch und ascetisch längere Zeit ohne integrirende Wirksamkeit blieb. Die großen Verirrungen der römischen Kirche, welche das Jenseits dazu verwandte, die Stillung des Verlangens nach Heil und Gottesgemeinschaft in eine unabsehbare Ferne zu verweisen und durch die Schrecken vor dem Jenseits, wie sie es lehrte und ausstattete, das Subject um so fester an die göttliche Diesseitigkeit des Kirchenthumes zu fetten, hatte die natürliche Wirkung, daß die Reformation mit ganzer Kraft in's Licht zu stellen suchte, was das Evangelium für Schätze schon für die Gegenwart in sich hege und der einzelnen Seele spende. Aber es ist offen zu bekennen, daß sich den Reformatoren über dem Blick auf das gegenwärtige Heilsgut, der auf die zukünftige Entwicklung des Einzelnen und der Kirche, der sie nicht trotz der schon diesseitigen Rechtfertigung durch den Glauben, sondern auf Grund derselben entgegen zu gehen haben, verdunkelt hat, daß auch in der alten Theologie unserer Kirche große Massen des Schriftwortes die Eschatologie betreffend nicht bloß unverstanden geblieben, sondern mißverstanden sind. Man verfuhr, als wäre es fast zufällig und für die christliche Persönlichkeit nebensächlich, daß nicht sofort, nachdem die Hauptsache gewonnen, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Welt wenigstens für den Einzelnen ende, und so entfernt auch sonst die evangelische Lehre von dem Magischen und von einer manichäischen Auffassung des Leibes ist, hier verfuhr man in Betreff des Einzelnen so, als ob schon die Befreiung der Seele von diesem sterblichen Leib ihre Vollendung in innerer Heiligkeit von selbst mit sich brächte. Obgleich ferner die deutsche Kirche und Theologie immer bewußter sich von der Form der Prädestinationslehre entfernte, wornach der Wille Gottes allen Menschen zu helfen nicht ernstlich, sondern für die eine Masse zum voraus der Untergang bestimmt sey; obgleich man auch eifrig darauf bestand, daß zum Glauben an Christus Keiner kommen könne ohne das Wort: man verfuhr doch in Beziehung auf den bei weitem größten Theil der Menschheit so, als ob es auch für solche, die das Wort im Diesseits nicht vernahmen, die es also auch nicht abgewiesen haben, schon eine Reise zum Gericht und eine Verdammung ohne persönlich verschuldeten Unglauben gebe.

Aber auch das Andere, die Folge einer abstracten Innerlichkeit, die den Blick auf gar nichts Anderes als das Heil der eigenen Seele und die Gewißheit von ihm richten will, trat bald hervor in der Zeit des Pietismus, dessen Schattenseite häufig die Gleichgültigkeit gegen die irdische Kirchengemeinschaft, deren innere Zerbröckelung in fromme Subjectivitäten ist. Spener selbst hat das bekanntlich nicht gewollt, er hat vielmehr das evangelische Princip von der Rechtfertigung aus seiner Innerlichkeit herauszuführen und die große durch ihn beginnende Erweckung zu einer dem evangelischen Glaubensprincip gemäßen Neugestaltung der Kirche in ihrem Gemeindeleben zu verwenden gesucht. Auch ist bekannt, wie ernst er auf Heiligung des Lebens als Frucht des wahren Glaubens gedrungen und der biblischen Eschatologie ihr Mahnrecht gegenüber von dem vermeintlichen *florētissimus status ecclesiae* zu vindiciren gesucht hat. Aber der entschlossene Widerstand der sogenannten Orthodoxie gegen diesen Fortschritt wirkte mit der im Pietismus doch einheimischen unrichtigen und unfreien Formirung des Gegensatzes zwischen dem Christenthum und der Welt dahin zusammen, daß die große Spener'sche Bewegung innerlich zerfetzend wirken und einen Gegensatz zwischen denen begründen mußte, welche die ethischen Triebe des reformatorischen Princips pflegen und denen, welche schon allein in der Reinheit der Lehre, so weit sie von den Reformatoren ausgebildet war, in Verbindung mit einem einzig auf deren Schirmung berechneten neuen Christenthum das Heil und die Blüthe der Kirche gesichert meinten. So standen denn abermals auch in der Kirche der Reformation, wie früher in dem nachapostolischen Zeitalter die Gegensätze einer legal werdenden kirchlichen Objectivität und eines spiritualistisch werdenden praktischen Christenthums einander gegenüber, und hielten sie sich auch das Gegengewicht, so brachten sie es doch nicht zu einer wirklichen Versöhnung, sondern im Ganzen nur zu einer Temperirung ihres Gegensatzes in vielen der Männer, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine rühmliche Stellung einnahmen. Aber hatte schon der Pietismus sichtlich mit kühlerem Interesse alle die Lehren, die nicht unmittelbar mit den praktischen Fragen des Heils und des christlichen Lebens zusammenzuhängen schienen, behandelt, so zeigt noch offener die Theologie der so eben bezeichneten, nicht

pietistischen Männer meist ein absterbendes Interesse für die Lehren, von denen die Theologie den Namen hat, die Gotteslehre, die Trinität, die Christologie, und in der Lehre von der Kirche begann sich auf Kosten der dogmatischen Seite eine subjective Auffassung geltend zu machen. Jene von der alten Kirche nur erbweise überkommenen und nicht durch das Princip der Reformation fortgebildeten objectiven Lehren konnten gegen den nun einbrechenden Geist des 18. Jahrhunderts um so weniger sich vor Auflösung schützen, je mehr das reformatorische Princip selbst, statt seine Kraft zu beweisen, in den Gemüthern nur matt und verflümmert fortlebte. Denn eine aller Mystik, ja allem Glauben an unmittelbare Gottesgemeinschaft abhold und deistisch nüchterne Strömung beherrschte im Großen das vorige Jahrhundert. So stellte sich nicht ohne Schuld der früheren eschatologischen Verjämnnisse unsrer Kirche eine andere dritte Form einseitiger Diefseitigkeit auf, die weltliche, eudämonistische, ja häufig in Materialismus übergehende.

Aber während diese Gewitter heranzogen, die den ganzen bisherigen Bestand der Theologie in Frage stellten, ja zu einer Unmöglichkeit machten, trieb der Baum deutscher Theologie einen neuen grünen Zweig, von der Mehrzahl der Zeitgenossen verachtet, von der officiellen Theologie damaliger Kirche ignorirt oder verspottet, aber darum nicht weniger eine wahre Descendenz des reformatorischen Principes, das sich damit einer neuen Seite des Christenthums zu bemächtigen und das nothwendige Gegengewicht gegen eine abstracte diefseitige Gestaltung seiner selbst auf biblischem Grunde zu schaffen begann. Wir meinen jenen großen Theologen des vorigen Jahrhunderts, Johann Albrecht Bengel, der in aller Stille eine dem Lärm des Tages entrückte, biblisch fest gegründete Schule gewann, zum Pietismus wie zur Brüdergemeinde eine wahrhaft kirchliche Stellung einzunehmen verstand und beide, die alte Orthodorie und den Pietismus, innerlich von ihren Schranken befreite, letzteren durch treue Pflege gründlicher Schriftgelehrsamkeit und Erweiterung seines Blickes, erstere nicht durch Verflachung, sondern durch Erweckung und Pflege neuer Triebe des theologischen Erkennens, welche regenerirend auf sie überhaupt zurückwirken konnten.

Bengel und seine Schule hat gleichsam ein neues Blatt des Schriftverständnisses aufgeschlagen, und jener Dießseitigkeit des Glaubensprinzips, die in der sogenannten Orthodorie zur Selbstgenügsamkeit erstarrt war, wie die Forderung der steten Glaubenserneuerung das prophetische Wort Gottes gegenüber gestellt. Wie viel Menschliches auch in Bengels Auffassung der Eschatologie mit untergelaufen seyn mag, sein unsterbliches Verdienst um die evangelische Kirche ist, diesen wesentlich zum evangelischen Glauben gehörigen Theil der christlichen Wahrheit der Liebe des evangelischen Volkes und der eindringenden Forschung nahe gebracht zu haben, wie denn auch seit ihm dieser Zweig nicht wieder verdorrt, sondern in stetem Wachsthum in Nüchternheit, Klarheit und Fruchtbarkeit geblieben ist. Und wie wichtig war solches erstmalige durchgreifendere Eintreten der Eschatologie in die Entwicklung deutscher Theologie!

In Form der Eschatologie erweiterte sich das individuelle Interesse für das Heil der eigenen Seele wieder ähnlich den ersten Jahrhunderten zum Interesse für das Heil und die Vollendung des Ganzen, die bei Bengel bis zur Hoffnung auf die Wiederbringung aller Dinge sich steigerte. Das war eine andere Erweiterung des Blickes als die verflachende, Christenthum und Welt nivellirende, die in der „Aufklärung“ und ihrem Pseudohumanismus herrschend wurde! Schlag gleich diese Richtung bei Manchen zu unethischen und widergeschichtlichen Erwartungen eines abrupten Eintretens neuer Mächte und Phasen der Dinge um: bei Bengel war dieß nicht der Fall, im Gegentheil eröffnet seine Apokalypitik die Perspektive auf noch vorliegende große geschichtliche Werke, die durch den Dienst der Kirche erst wollen beschafft seyn, bevor das in ihnen sich vorbereitende, von ihm freilich zu früh erwartete Ende kommen kann. Daß seine Hoffnung verfrüht war, wird ihm nicht viel mehr zum Tadel gereichen können als der apostolischen Zeit. In Wahrheit hat Bengel durch seine Eschatologie, weil sie im Kern gesund war, dem Geist der evangelischen Frömmigkeit innerlich die Bahn zur Geschichte erschlossen und es für ihn zu einer inneren Unmöglichkeit gemacht, in sich versunken zu bleiben. In dieser Hinsicht ist die durch Bengel angeregte Gemüthsstellung und erweckte Theilnahme für die Vollendung des Reiches Gottes die

nächste Vorbereitung und der keimende Trieb innerhalb der Kirche selbst für die Mission unter Heiden und Juden geworden, ein Trieb, der innerhalb der alten Orthodorie fast gänzlich geschlummert hatte. Die lebendig erfasste christliche Eschatologie ist ferner eine Form und zwar die primitive religiöse, um der Absolutheit und Universalität des Christenthums inne zu werden; der Spiegel, in welchem der Sieg desselben als der geschichtlichen Macht, die allein triumphirend auf dem Plage bleiben wird, schon mitten in den Kämpfen der Wissenschaft und des Lebens geschaut wird; sie gehört zur geistlichen Waffenrüstung, um, wie im praktischen, so auch im wissenschaftlichen Kampf der alleinigen Wahrhaftigkeit und Sieghaftigkeit der christlichen Religion so bewusst zu seyn, daß aus der Erkenntniß von dem Ueberwunden- und Gerichtetseyn der Welt hervor die Lust und die Kraft zur geschichtlich-realen Weltüberwindung hervorwächst. Aber auch im Besonderen, wie fruchtbar kann die lebendige Ausbildung der Eschatologie für die Dogmatik dadurch werden, daß mittelst ihrer von Christi Majestät die wahre und lebendige Anschauung gewonnen wird, während, wenn wir nur beschränkt wären auf ihre bisherigen Wirkungen, wenn wir sie nur erkennen sollten aus unserer oder Anderer Trefflichkeit, oder aus der Herrlichkeit und Blüthe irgend einer Kirche, sie vielmehr ebenso verdunkelt als offenbart würde. Das Gesagte zeigt schon, wie wichtig die Einwebung der Eschatologie in die Liebe und in die Gedankenwelt der evangelischen Christenheit auch für die Gestaltung evangelischer Ethik seyn muß. Denn es ist die Tugend der christlichen Hoffnung, die nach der christlichen Eschatologie verlangt und daran sich nährt, nichts aber kann charakteristischer für das Christlich-Ethische, die christliche Liebe seyn, als daß sie geboren wird aus der christlichen Hoffnung, 1 Kor. 13. Damit ist sie ebenso vor Stillstand und Optimismus wie vor Verzweiflung und Pessimismus bewahrt. Damit ist das Wissen um das wahre herrliche Ende schon der beginnenden Arbeit für seine Verwirklichung immanent geworden und formirt als christliche Weisheit die richtigen Zweckbegriffe für die Liebesthätigkeit, der sie Schwung und Begeisterung, wie Besonnenheit und Ausdauer verleiht.

Durch die Eschatologie erst erhält auch der wahre christliche Realismus, der Luther'n mehr instinktmäßig als in durchgebildeter

theologischer Erkenntniß beizubringen, sein Recht und seine schriftmäßige Gestalt. Es wohnt ja dem christlichen Princip die Richtung auf eine nicht bloß innerliche Existenz bei. Die Innerlichkeit will sich auch offenbaren und des Aeußern bemächtigen, um sich demselben einzubilden, wie denn erst damit die innere Absolutheit des Christenthums vollkommen real ist, wenn auch die Natur sich dem Geiste Christi nicht mehr als unübersteigliche Schranke zu fühlen geben kann. Andererseits ist eine unauflöslliche Einigung des ethischen Geistes mit der Natur in ihrer gegenwärtigen Form noch nicht möglich, und imaginirte man das Gegentheil, so würde nur eine voreilige Vermischung des Physischen und Ethischen die Folge seyn und der Geist in seiner Manifestation und Dahingabe an die Natur sich selbst verdunkeln oder verlieren, eben damit wieder, wie die römische Kirche, einer voreiligen äußeren Dießseitigkeit anheimfallen. Die Eschatologie nun setzt auch hier das Ziel und das Maß, sie hält uns fest in der ethisch unerläßlichen Richtung zur Manifestation des Inneren im Aeußeren, zur Eroberung des Aeußeren für das Innere, aber sie weist dieser Richtung für die gegenwärtige Weltzeit ihre Grenze und die richtige Form an. Sie mahnt an die Wandelbarkeit und Veränderlichkeit, der noch alle Stoffe unterliegen, in denen das Ethische seine Darstellung auf Erden sucht, so daß es in keinem der irdischen Verhältnisse zu einer wirklich vollständigen und unauflösllichen Einigung von Geist und Natur kommen kann, so lange „der letzte Feind“ noch nicht überwunden ist. Sie hilft uns als die Wahrheit der irdischen Form des Ethischen feststellen das apostolische Wort: „Haben als hätten wir nicht.“ Denn indem sie zwischen der Vollendung und der Gegenwart den geschichtlichen ethischen Proceß als eine wesentliche Bedingung und Vermittelung einschiebt, fordert sie einerseits ein ernstliches „Haben“ und treues Sichbefassen mit den irdischen sittlichen Verhältnissen trotz ihrer im Concreten überall vergänglichen und wandelbaren Form. Andererseits an die Wandlungen mahnend, welche das ganze Stoffgebiet des Ethischen noch erwarten, weist sie an, in allen ethischen Gebieten, nicht bloß dem Staat, der Ehe, der Kunst und Wissenschaft, sondern auch dem der Kirche als äußerer irdischer Gemeinschaftsform, stets zu haben als hätten wir nicht, und nur im Gebiete der Glaubensgerechtigkeit durch

die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott Solche zu seyn, die da haben, obgleich sie nicht haben. Da ist dann (abgesehen von dem rein persönlichen Erwerb und Wachsthum) als der bleibende ethische Gehalt des christlichen Lebens in der Zeitlichkeit vornehmlich nur das anzusehen, daß und wie sich in der ernstesten geschichtlichen Arbeit der Einzelnen und der Gemeinschaften und durch sie immer reinere Vorbilder oder Typen ewiger sittlicher Verhältnisse gestalten, die jetzt nur in vergänglichen, geschiedenen, ja streitenden Formen erscheinen, aber in volle Realität und Offenbarung dann treten werden, wenn auch die Natur in das unvergängliche Wesen erhoben, der reine und durchsichtige Spiegel des vollkräftigen Geistes und all seines Reichthums seyn wird, in solcher Vollendung aber das ewige Wesen oder die Idee der Familie, der Freundschaft, des Staats, der Wissenschaft und der Kunst die wahre und allseitig harmonische Daseynsweise wird gefunden haben. Die dem christlichen Geist wieder lebendig eingeprägte Eschatologie, die in dem Gemüth der Christen neu befestigte Tugend der Hoffnung ist allein im Stande, den Geistern wieder das christliche Gleichgewicht von Ruhe und Beweglichkeit, sowie die rechte Einigung im Streite der Zeit zu verleihen. Der von ihr wieder durchdrungene Geist wird nicht bloß der weltlichen Dichtigkeit des Industrialismus und Materialismus und dessen unruhiger Trägheit im Geistlichen die allein gründliche Hülfe bringen können, sondern auch auf dem kirchlichen Gebiete vor falscher, voreiliger Darstellungssucht und vor Anticipationen der Vollendung in willkürlichen Imaginationen, eben damit vor unendlich viel Scheinwesen, Kraftverschwendung, falschem Vertrauen auf vergängliche Formen und den daran sich schließenden Parteiungen heilsam zu bewahren vermögen. Die wahre Eschatologie wird die praktisch kirchlichen Ziele richtig bilden lehren, zwar den Wahn des Fertigseyns auf irgend einem Punkt der zu durchlaufenden Entwicklung gründlich zerstören, aber der lebendigen Idee der Kirche und des Reiches Gottes die Liebe, die nur am Urbilde sich entzündet, neu zuwenden und so die wahre Kirche in lebendigem, verjüngendem Fortschritt erhalten. — Fast Jahr um Jahr stehen jetzt falsche, tief verwirrende und das evangelische Glaubensprincip verletzende Eschatologien auf. Es ist Zeit, daß die deutsche Theologie sich mehr als bisher um die

wahre bemühe und das Glaubensprincip fruchtbar werden lasse für die christliche Hoffnung.

Wie wichtig für die Ganzheit des reformatorischen Werkes und seine Theologie die lange versäumte Entfaltung des reformatorischen Princips durch den Blick vorwärts oder in die Zukunft des Reiches Gottes sey, haben wir gesehen. Aber nicht minder ist es auch die Aufgabe für die Theologie der Gegenwart, rückwärts zu greifen und die Fundamente des rechtfertigenden Glaubens im Bewußtseyn der Zeit wieder aufzufrischen und festzustellen. Es ist oben gesagt, daß die objectiven Lehren von Gottes Wesen und Persönlichkeit, von der Trinität, Christologie und von Christi Werk von der verjüngten Theologie des 16. Jahrhunderts nur gestreift wurden. Die neu beschrittene Stufe christlichen Erkennens hat ihre das alte Erbe erneuende, mehrende und reinigende Kraft nur sehr theilweise bewiesen, was einerseits damit zusammenhing, daß sich die Reformation mit der Substanz jener altkirchlichen Lehren in religiöser Zusammenstimmung wußte, aber andererseits auch damit, daß die Frage des persönlichen Heils den Schwerpunkt der reformatorischen Bewegung bildete. Nun gibt es freilich eine Meinung, die jene Erneuerung und Reproduktion des alten Erbes für überflüssig hält, indem sie die Wahrheit, daß jede Epoche der Kirche zum Mittelpunkt ihrer Aufgaben die Behandlung und Feststellung eines gewissen Dogma's oder Lehrcomplexes hat, dahin mißversteht, daß jede solche Epoche ihr Pensum auf eine für alle Zeiten genügende, weitere Bewegung und Erörterung in der Folgezeit nicht zulassende oder fordernde Weise absolvire, alle späteren Jahrhunderte daher nur die Aufgabe haben, die Resultate der betreffenden früheren, wie unvollständig auch ihre Mittel noch vielfach waren, als endgültig und fertig zu übernehmen und das Neue, was ihnen, den späteren, sich erschloß, nur einfach zu dem alten Besitze zu fügen. Allein diese Auffassung des geistigen Lebens der Kirche ist eine mechanische, todte wie unwissenschaftliche. So bequem sollte es der Kirche nicht gemacht werden, wie auch die lutherische Kirche dadurch anerkennt, daß sie grundsätzlich keinem Concil Infallibilität zuzuschreiben gestattet, mithin immer erneute Prüfung ihrer Beschlüsse durch Schrift und Glauben auferlegt, die auch da eine

große Bedeutung behält, wo wie hier die Substanz der Wahrheit dem christlichen Glauben unverrückt fest stehen muß. Wo eine neue geistige Stufe beschritten ist, da wird von ihrem Ruhepunkte aus auch der bisherige Besitz in anderem und neuem Lichte erscheinen müssen, und soll solche neue Stufe sich consolidiren und zu einer auch nur relativen Totalität sich homogen abrunden, so wird die Rückwirkung des Princip's der neuen Stufe auf das Frühere von dem Gesichtskreis einer anderen Stufe aus Entworfenene so gewiß nicht ausbleiben können, als es sich um lebendige organische Gebilde handelt; das Gegentheil kann folgerichtig nur behauptet werden, wenn man der neuen Stufe selbst eigentlich das Recht zum Daseyn oder wenigstens Kraft und Beruf bestreitet, eine einheitliche Gestalt anzustreben. Doch was aus der Natur der Sache folgt, bestätigt ja auch der Augenschein der Erfahrung. Jene fast nur als Erbgut fortgepflanzten, aber dem reformatorischen Princip nicht lebendig assimilirten Lehren behielten ja für die evangelische Frömmigkeit seit dem Pietismus mehr nur eine Art von Ehrenstellung und blieben gleichsam brach liegen. Gelehrt wurden sie, aber ihre Assimilation kam immer mehr in's Stocken, auch bei Solchen, denen man nicht eine geringere Intensität des christlichen Bewußtseyns zuschreiben kann als früheren Zeiten; zum warnenden Beweis, daß eine frühere Generation nicht für die spätere ein Dogma absolviren und ihm eine so vollkommene Gestalt mittheilen kann, daß sie, wenn nur tradirt, von selbst sich fortzupflanzen und geltend zu machen die Kraft hätte. Die Selbstbefestigung der neuen reformatorischen Stufe in ihrem Gesichtskreis führte eine steigende Entfremdung gegen die bloß traditionsweise überkommene Lehrform in Betreff jener Dogmen mit sich: und umgekehrt, weil von dem Princip der neuen Stufe nicht auch jener alte Lehrstoff ergriffen und homogen gestaltet war, weil mithin dem anthropologischen und soteriologischen Fortschritt nicht auch eine nachrückende Erkenntniß jener objectiven Dogmen entsprach, so fehlte es der weiteren Entwicklung immer mehr an dem richtigen Gleichgewicht, das im Gemüth, wenn auch nicht in der Theologie der Reformationszeit, noch war gegeben gewesen; die reformatorische Richtung auf das Heil der Persönlichkeit wurde ohne das objective wirkende Gegengewicht der anderen Lehren, in

immer reißenderem Verlauf jenen oben angedeuteten subjectivistischen, alles Objective abschüttelnden Ausartungen ausgesetzt, und ebendamit selbst verfälscht.

Da sind dann manche ernste Gemüther schon am Ende des vorigen Jahrhunderts, wie in etwas anderer Weise auch in unsern Tagen, an dem reformatorischen Principe selbst und seiner kirchenbildenden Kraft irre geworden, haben ihm ihr Vertrauen entzogen und es revolutionär gefunden, haben sich Rom oder doch contra-reformatorischen Gedanken zuzuwenden begonnen. Was hereinbrach, weil das reformatorische Princip noch nicht wirkte, was es soll und kann, nämlich die Verjüngung der Form auch der objectiven christlichen Grundlehren, die allein im Stande ist, sie dem Gemüth der späteren Jahrhunderte wahrhaft zugänglich und zu eigen zu machen, das wurde als die folgerichtige Wirkung des materialen und formalen Principis der Reformation angesehen und zu den Propheten jenseits, die der protestantischen Kirche Unheil und Auflösung verkünden, gesellen sich innerhalb ihrer Stimmen und Rathschläge, die auf eine Retractation der Reformation im Princip hinauslaufen. Noch Mehrere nehmen wenigstens für die zwei Hauptmassen des evangelischen Lehrkörpers die unhaltbare übel zusammenstimmende Stellung ein, daß sie für den Dogmencompler der Reformationszeit auf den rechtfertigenden Glauben als die Bewährung verweisen, für die objectiven Lehren aber auf die Autorität und die Schriftauslegung der Concilien.

So gewiß nun aber der Herr der Kirche dafür zu sorgen wissen wird, daß der evangelischen Kirche der Rückfall zu der früheren Stufe verwehrt sey, so gewiß bedürfen wir auch der Zuversicht, daß der Herr, dessen Werk die Kirchenreformation ist, auch bei ihr bleiben und dasjenige nicht versagen werde, was zu der Ganzheit und zum Bestande dieses Werkes allerdings unerläßlich gehört. Wir sehen dafür auch zahlreiche Vorboten in der ferneren und näheren Vergangenheit, wie in der Gegenwart. Schon in jener edleren Mystik, der Wurzel der Reformation, und in Luthers reichen, ihr zugewandten reformatorischen Anfängen liegen reiche prophetische Keime für eine deutsche Theologie, welche Gott, den Menschen und den Gottmenschen lebendiger und wahrer als bisher aufzufassen im Stande ist. In das Bette der Theologie

der Kirche deutscher Reformation wurde noch keineswegs sofort der ganze Strom der durch die Jahrhunderte der Kirche sich hindurchziehenden Mystik aufgenommen, noch weniger ließ sie sich von der scholastisch werdenden Theologie des 17. Jahrhunderts einfangen. Vielmehr nahm die Mystik nun eine neue durch das reformatorische Princip wesentlich bedingte Form an, die der Theosophie, welche gerade die von der Reformation noch am meisten unberührten objectiven Lehren von Gott und der h. Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von der Natur und dem Geiste, sowie von Christo zum Vorwurf nahm. Frei und ursprünglich tritt schon im 17. Jahrhundert ein Jakob Böhm auf, mit den tiefsten Problemen ringend und in eine weite Zukunft gerade für die in der Reformationszeit nicht in Bewegung gekommenen Lehren hinweisend. Nicht umsonst, wenn auch zunächst überhört, hat er der Kirche die Aufgabe vorgehalten, von dem neuen Princip und von der höheren Idee der Persönlichkeit aus auch jene Lehren zu reconstruiren. — Im darauf folgenden Jahrhundert aber verdient vor Anderen Cettinger, jener großartige und reiche Geist, Erwähnung, welcher, wie oben bemerkt, mitten in der auflösenden Zeit des vorigen Jahrhunderts als einen Hauptgrund des Schadens und der einreißenden Unfruchtbarkeit der evangelischen Theologie die Einseitigkeit erkannte, mit welcher sie ihre Productivität fast nur der Heilsordnung zugewendet hatte. Dieser Mann, J. A. Bengel's Schüler und Freund, hat einerseits mit diesem nach vorwärts das evangelische Lehrsystem eschatologisch zu ergänzen gesucht, andererseits aber, wozu Bengel'n der Beruf fehlte, mit seinem speculativen und originellen Geist, ähnlich wie Böhm, den er hoch hielt, auch die Natur und Leiblichkeit, wie Gott und sein Wesen — in den Kreis theologischer oder theosophischer Betrachtung gezogen. Einsam in seiner Zeit hat er im schroffen Gegensatz wie zum Materialismus so zum herrschenden naturlosen und naturfeindlichen Idealismus der Philosophie und selbst der offenbarungsglaubigen Theologie an den Realismus eines Luther wieder angeknüpft. Mit den Aposteln Paulus und Johannes hat er die kosmische Bedeutung der vollendeten Offenbarung in Christus und das durch sie bestimmte Verhältniß zwischen Geist und Natur betrachtet. Er hat von der Zusammengehörigkeit der ersten

und zweiten Schöpfung den tiefsten Eindruck gehabt und eine philosophia sacra gefordert, ja daran gearbeitet, durch welche das Christenthum geistig Besitz ergriffe auch von der Welt, der Natur und des Geistes, als einer ihm zum Eigenthum bestimmten. So hat er die Abсолютheit des Christenthums, die Bengel nur eschatologisch erfaßte, auch a parte ante kosmologisch und theologisch durchzuführen gesucht. Daß er von seiner Zeit meist unbeachtet blieb, daran sind nicht bloß seine zahlreichen Wunderlichkeiten Schuld, die sich zu wenig an mitarbeitender Genossenschaft hatten abschleifen können, sondern für seinen Ruf zur Arbeit an jenen objectiven Lehren fehlte vornehmlich deßhalb das Gehör, weil die ercentrisch und centrifugal gewordene, aber von sich selbst und ihrer vermeinten Weisheit trunkene Zeit mit einer unaufhaltsamen Entschiedenheit die direct entgegengesetzte auflösende Richtung eingeschlagen hatte, und nicht abließ, bis sie am äußersten Ende angekommen war.

Aber der, welcher der Ebbe und Flut wie den Stürmen Maß und Ziel setzt, hat auch damals, wo die Zunft der Theologen das evangelische Princip preisgab oder verflachte, die Kirche nicht verlassen. Es ist ein lautredendes Zeichen von dem gnädigen Willen Gottes, die protestantische Kirche zu erhalten, und von der ihr bewohnenden Lebens-, ja Selbstergänzungskraft der Wahrheit, daß als der Proceß am äußersten subjectiven Pol angelangt war und ihr ganzer Bestand innerlich aufgelöst werden zu müssen schien, gleichwie aus der Tiefe ihres Organismus Heilkräfte sich regten, welche gerade dem bisher Versäumten sich zuwandten, und eben dasjenige hervorzubringen suchten, was dem Organismus zu seinem Gedeihen gefehlt hatte. Die neuere Wissenschaft seit Schelling, — der seinerseits mit Dettinger und Böhm im Zusammenhang steht, — mit Ausnahme Schleiermacher's, hat sich gerade den objectiven Lehren mit besonderem Eifer zugewandt und nicht ohne Selbstgefühl sprach Schelling in seinen früheren Schriften es aus, daß das kirchliche Dogma von der Trinität und Menschwerdung Gottes von der Theologie vernachlässigt und fast preisgegeben, von der Philosophie nach ihrem tiefen ideellen Gehalte wieder gewürdigt werde. Vermag sich auch der christliche Glaube in der Form noch nicht wieder zu erkennen, welche Schelling

und Hegel diesen Lehren gegeben haben: das ist doch unverkennbar, daß die Wissenschaft der Gegenwart so, wie seit vielen Jahrhunderten nicht, auf diese Lehren sich richtet, daß der Zug der Wissenschaft unseres Jahrhunderts unbeirrt auch durch die Strauß'sche Krisis ihre Richtung auf die Objectivität nimmt, ohne deshalb den Gewinn der reformatorischen Stufe aufgeben zu wollen, welchen wieder in das Bewußtseyn der Zeit lebendig zurückgeführt zu haben das unsterbliche Verdienst Schleiermacher's ist. Er selbst freilich hat, wenigstens zur Trinitätslehre, eine gleichgültige, ja negative Stellung eingenommen, was auch für seine Lehre von Christi Person und Werk einflußreich hat seyn müssen. Er meint bei dem für die Frömmigkeit unmittelbar Wichtigsten, der ökonomischen Trinität stehen bleiben zu können, den Fragen über Gottes inneres Wesen aber und die Trinität nur eine speculative Bedeutung zuschreiben zu dürfen. Ganz so hatte ja auch die gerade 300 Jahre vor Schleiermacher's christlichem Glauben erschienene erste evangelische Dogmatik verfahren. Die Plerophorie des erlösten Bewußtseyns hatte rein aus dem Gegensatz von Sünde und Gnade die Hypotyposen Melancthon's entworfen, die Dogmen von der Trinität und Christi Person aber theils als scholastisch, theils als bloßes Geheimniß, mithin jedenfalls nach ihrer bestimmteren Gestalt als einflußlos für die Frömmigkeit behandelt. Doch hatte ihn (der nie in eine gegensätzliche Stellung zu ihnen trat, aber auch ohne speculativen Beruf war), wenn nicht die bestimmte Einsicht in die innere Nothwendigkeit der Sache, doch sein kirchlicher Tact später bestimmt, auch die objectiven Lehren zu behandeln. Aber diese Nothwendigkeit sollte sich durch die weitere Entwicklungsgeschichte der Dogmatik bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts offenbaren; denn ihr abnormer Gang ist vornehmlich auch aus dem losen Zusammenhange zu begreifen, in welchem die nur traditionell übernommenen Lehren zum Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung so lange gestanden haben. Dieses Sachverhältniß kann aber auch für unsere Zeit besonders klar durch die Bahn werden, in welche mit oder wider Willen nach Schleiermacher diejenigen getrieben worden sind, welche ihre Treue gegen den Meister auch dadurch bethätigen zu müssen geglaubt haben, daß sie sich gegen eine trinitarische Ent-

faltung des reformatorischen Principes beharrlich stemmten, denn das ist doch offenbar, daß die hohe Bedeutung, die bei Schleiermacher der Person und dem Werke Christi zukommt, und worin er noch unbewußt den Segen der kirchlichen Trinitätslehre genießt bei diesen Späteren immer mehr abgebleicht und abgeschwächt wurde, und daß sich in ihrer wachsenden Zuneigung für eine gewisse höhere Form des Ebionitismus die alte Nothwendigkeit der Sache wiederholt, welche den Sabellianismus, wenn er nicht vorwärts zur immanenten Trinitätslehre fortgehen will, unaufhaltsam auf eine niedrigere Stufe zurücktreibt. In der That kann aber auch das Rechtfertigungsprincip in seiner evangelischen Kraft und Reinheit gar nicht behauptet werden, sondern es verwandelt sich selbst wider Willen in den rein subjectiven Proceß des Sicherlösfühlens oder =wissens, in eine Art falscher religiöser Autonomie und Autarkie, wenn ihm die objective Basis des festen christlichen Gottesbegriffes fehlt. Auf dem Gebiete der Philosophie, welche so lange Zeit hindurch überwiegend Erkenntnistheorie gewesen ist, haben wir es erlebt, daß über dem Streben nach der Gewißheit, über dem Fragen nach den formalen Bedingungen des Wissens der zu wissende Gegenstand abhanden kam, bis in seltsamer Selbsttäuschung dieses Formale sich selbst als den einzigen wahren Gegenstand oder Inhalt ergriff und prädicirte. Auch auf dem religiösen Gebiet gibt es eine analoge Gefahr. Das reformatorische Drängen auf das erlöste Selbstbewußtseyn und die Gewißheit vom Heil kann einseitig gepflegt dahin ausschlagen, daß das religiöse Object aus dem Auge gelassen, als unerkennbar bezeichnet, damit aber auch in seiner selbständigen Objectivität und Wirkksamkeit ignorirt oder verkannt wird. Sobald aber dieses geschieht, so ist der Glaube nicht mehr der evangelische rechtfertigende, denn dieser ist Vertrauen auf Gott in Christo und die allein in ihm objectiv und unverrücklich ruhende allgenugsame Kraft des Heiles, sondern der Blick wendet sich dann unbewußt von dem Objecte hinweg auf das Ich, sey es auch das ideale, und auf das in dem Ich präsent gedachte Princip der Heiligkeit; so gründet sich aber wieder Vertrauen und Heilsgewißheit nicht auf die allmächtige Kraft Christi, der stark ist in unserer Schwachheit und reich in unserer Armuth, sondern auf die Gegenwart des durch die

Gemeinde uns vermittelten Princip der Heiligkeit und Seligkeit in uns, was nur auf einem Umweg wieder den Selbsterlösungs-theorien nahe kommt, die von der Reformation so ernstlich bekämpft sind, und principiell nur zu viele Verwandtschaft mit Apotheosen der kirchlichen Menschheit hat, welche (wenn auch vermittelt durch einen angeblichen Uebertragungsakt der Majestätsrechte Christi an die Kirche) gleichfalls das Fortwirken des lebendigen erhöhten Herrn in eine bloße Nachwirkung desselben (nämlich in der seine Stelle vertretenden Kirche) verwandeln, die fiducia aber, die nach ihrem rein evangelischen Charakter allein auf den Herrn sich richten will und soll, auf die göttlichen in der Menschheit vorhandenen Kräfte ablenken. Die Längnung der Freiheit des menschlichen Willens kann vor solcher wesentlich pelagianischen Ausartung der Schleiermacher'schen Lehre nicht behüten, wohl aber pantheistischen Vorstellungen, wie sie noch immer in unserer Atmosphäre liegen, Vorschub leisten.

Dagegen ist in der entschiedenen Rückkehr zum evangelischen Glaubensprincip seit Schleiermacher nicht bloß, wie oben angedeutet, der neu erwachten Richtung auf die Objectivität und den ihr nahe liegenden intellectualistischen Ausweichungen ein heilsames religiöses Gegengewicht zur Seite gestellt, sondern es ist auch durch die Macht, die in dieser Beziehung Schleiermacher's Princip auf die ganze Theologie ausgeübt hat, der wahre Weg nahe gelegt, auf dem allein in wissenschaftlicher und evangelisch legitimer Weise zu jenen objectiven Lehren zurückgegangen werden kann, um ihnen die neue Aneignung und fortbildende Regeneration zu Theil werden zu lassen, deren sie unzweifelhaft bedürfen, um dem evangelischen Geist nicht mehr halb fremd, sondern wahrhaft eigen zu seyn. Das Problem ist, von der evangelischen Stufe als dem bis jetzt höchsten Standpunkt aus die Behandlung jener Lehren wieder vorzunehmen, nicht aber sie, sey es als Producte philosophischer Speculation oder als Resultate der kirchlichen Arbeit vergangener Jahrhunderte, oder als bloßen Erfund der Schriftlehre an das evangelische Princip und seine Bewußtseynsstufe äußerlich anzuknüpfen.

Darauf vielmehr wird es ankommen, das evangelische Glaubensprincip selbst von einer neuen Seite, wornach auch die Keime

eines objectiven christlichen Grundwissens in ihm liegen, mit aller Schärfe zu betrachten und durch Analyse desselben diese Keime und die Spuren der objectiven Thatfachen aufzuweisen und festzustellen, die es in sich selbst trägt und ohne welche es selbst nicht wäre, was es ist, indem sie es wesentlich mit constituiren. Das heißt, nicht Gott von dem Menschen abhängig setzen, oder die Lehre von Gott, der Trinität, Christus auf das Subjective stellen und sie zu einem Gebilde menschlichen Dichtens machen, sondern das heißt, in der Wirkung die Ursache ergreifen, das heißt, dem evangelischen Grundsatz gemäß verfahren, daß der Glaube sein Wissen von seinem Erlöstseyn aus Gott hat und auf Grund dessen, daß er von Gott in Christo sich erkannt und geliebt weiß, das christliche Wissen von sich selber hat, welches er selbst ist. Der sich selbst erkennende Glaube, dieses göttlich gewisse christliche Grundwissen, muß, sich selbst analysirend, sich als bloßen Vermittlungspunkt erkennen, durch welchen das Wissen und Lieben Gottes, worin er sich selbst offenbart, zum menschlichen Wissen wie von der eigenen Erlösung so von Gott und seiner Liebe wird.

Aber diese Arbeit setzt allerdings noch ein Anderes voraus. Die ethischen Keime, welche dem evangelischen Glaubensprincip immanent sind, müssen der Neugestaltung und Fortbildung der christlichen Lehre von Gott, von der Trinität und Christus zu Gute kommen.

Die genannten Nachfolger Schleiermachers, und zwar die wissenschaftlichsten unter ihnen am meisten, zeigen einen lebendigen Sinn für das Ethische, aber eben daher ist es um so auffallender, daß sie nicht durch dieses sich auch über die Schranke hinwegführen lassen, die Schleiermacher gegen alle objective Gotteserkenntniß meinte aufrichten zu müssen; denn damit würde ja der Mensch nur auf sich verwiesen, Gott wäre nur dazu da, dem Menschen Segen zu spenden und sich zum Mittel für ihn zu machen, diesem aber bliebe es versagt, sich unmittelbar wiederum in Liebe Gott zuzuwenden und auch durch die Versenkung der Gedanken in Gottes Herrlichkeit, ihn zu preisen und zu lieben. Da wahre Liebe weder da seyn kann, wo der Liebende sich selbst an den Gegenstand verliert, noch auch da, wo der Gegenstand der Liebe nicht als ein bestimmter und erkannter, als objectiver Selbst-

zweck vor dem bewußten Geiste steht: so ist klar, der von Gott doch ausgehende Proceß der Liebe käme in Stockung und erreichte sein Ziel nie, wenn er sich nur vorwärts bewegen, wenn Gott von uns nur in der Menschheit, diesem „erweiterten Selbst unsers Ich“ geliebt werden sollte, und der Kreislauf der Liebe sich nicht auch schließen dürfte, indem er sich zu seiner Quelle zurückwendet. Ja, egoistisch wäre es, und wir erhielten in der That eine mit dem absoluten Abhängigkeitsbewußtseyn sehr contrastirende Stellung, wenn nur wir uns als Gottes Zweck ansähen, als etwas, wofür selbst Gottes Thaten und sein Seyn in der Welt sich als Mittel einsetzen, weiteres aber nicht zu denken und zu wollen wüßten. Wäre dieses das Ende unserer Bestimmung, so würde ja die wahre, weil göttliche Betrachtung die seyn, daß wir uns als das Höchste, wofür Gott selbst nur Mittel sey, nähmen, womit wir dann die absolute Abhängigkeit und Demuth in das absolute Freiheitsgefühl umschlagen ließen, dem Schleiermachers Verstand und religiöses Gemüth sich so scharf und bewußt entgegengestellt hat. Wie aber der Puls des Liebesprocesses, der ohne ein gegenseitiges Geben und Nehmen, ohne gegenseitige Zwecksetzung und Liebe, ohne gegenseitiges Sichineinandererkennen nicht möglich ist, selbst in's Stocken gebracht würde, wenn wir dem der Liebe so natürlichen Triebe ihren Gegenstand zu erkennen wehren, oder ihn als hoffnungslos bezeichnen wollten: so fordert auch die Liebesoffenbarung Gottes, daß wir durch sie als durch einen lichten Spiegel Gott selbst erkennen sollen. Denn das ist ja abermals der Liebe Bedürfniß, nicht bloß die Gabe hinzunehmen und ihrer sich zu freuen, sondern als das Beste in der Gabe ergreift das nicht eigennützige, sondern liebende Gemüth die Liebe des Gebers, nimmt die Gabe als die concrete Enthüllung der durch ihre Zeichensprache sich mittheilenden und aussprechenden Gesinnung, die auf ein zuständliches Seyn des Gebers hinweist. Wie viel mehr aber gilt dieses von der Offenbarung, die auch Schleiermacher als die absolute ansieht, und der es wesentlich ist, als die Gabe, die sie bringt, nicht nur irgend eine That oder Wohlthat, sondern das Seyn Gottes in der Menschheit, das Wohnen und Walten des göttlichen Lebens in ihr zu bezeichnen! Die Liebe kann die Gabe, die ihr ward, nicht verringern wollen, sie würde

sie aber verkleinern, wenn sie in der absoluten Offenbarung Gottes nicht die Offenbarung dessen sehen wollte, was Gott in sich ist, und als was er, weil er es ist, gekannt wie geliebt seyn will. So treibt der ethische Factor der evangelischen Frömmigkeit nothwendig zur Lust an der Gotteserkenntniß, und die Anerkennung der Liebe Gottes auch zur concreten Erkenntniß seines inneren Wesens aus seiner äußeren Offenbarung. Denn die Liebe kann sich selbst nicht verläugnen, sie würde es aber, wenn sie nicht in der Gabe auch sich selbst geben und damit die Symbole und Zeichen, die in der nicht vollendeten Religion zu Hause sind, in der vollendeten zur χάρις und ἀλήθεια erheben wollte.

Es gibt aber auch noch Andere, welche, wenn schon sonst auf entgegengesetztem Standpunkt stehend, sich gleichfalls bereben, der Theologie dieser Zeit liege gar nicht zunächst und in besonderem Maße ob, sich von dem reformatorischen Princip aus mit jenen objectiven Lehren von Gott, der Dreieinigkeit, von Christi Person und Werk zu beschäftigen. Wie häufig ist die sanguinische, um nicht zu sagen abergläubische Meinung, die da wähnt: wir seyen jetzt, nachdem in den ersten Jahrhunderten jene objectiven Lehren in Verhandlung gekommen seyen und die Reformation die Anthropologie und Heilsaneignung festgestellt, glücklich im Zeitalter des Dogma von der Kirche angekommen! Auf welcher mechanischen Auffassung der dogmengeschichtlichen Arbeit der Kirche und der Vererbung ihres Resultates das ruhe, ist oben gezeigt. Wie soll doch ohne einen Fortschritt in der Erkenntniß des h. Geistes von einem Fortschritt im Dogma von der Kirche die Rede seyn können? Dieser aber ist durch die Erkenntniß von Christi Person und Werk bedingt. Der Augenschein und die Geschichte seit der Reformation, wie die Natur der Sache zeigt, daß die innere, lebendige Einheit der Kirche, ohne welche sie nur ein Scheinwesen ist, gelockert werden und bleiben muß, wenn das Erste, Grundlegende fehlt oder erschüttert ist, d. h. wenn die Erkenntniß Gottes und Christi, statt dem Gemeindebewußtseyn lebendig einverleibt zu seyn, für dieses die Bestimmtheit des Gepräges verloren hat, wenn namentlich das Bild des Hauptes, das allein das wahre Band der Einzelnen seyn und ohne das der h. Geist sich nicht mittheilen kann, weil er nur aus dem nimmt, was Christi ist, für jenes Be-

wußtseyn der Gegenwart abgebleicht und gleichsam in das My-
 sterium zurückgegangen ist. In der That wäre jenes Kirchebauen=
 wollen ohne Fundament ein furchtbares Hysteronproteron, und ein
 Beweis, wie gewaltjam sich durch Lieblingsgedanken die richtige Auf=
 fassung der Vergangenheit und der nächsten vorliegenden Bedürf=
 nisse der Gegenwart verschieben kann. Ja diese Auffassung wie=
 derholt genau genommen den vorhin besprochenen Irrthum nur in
 größerem Styl, wornach eine lebendige und mit dem reformatori=
 schen Princip innerlich assimilirte Erkenntniß Gottes des Dreiei=
 nigen und Christi kein wesentliches Erforderniß für die Kirche und
 die kirchliche Frömmigkeit seyn soll. Denn das gibt man von die=
 ser Seite her bereitwillig zu, daß jenes Erbe in den genannten
 Dogmen, was das Positive anlangt, in mysteriösen Formeln
 bestehe, daß also dieses traditionelle Wissen das Gegentheil vom
 Erkennen sey. Allein sieht man denn nicht, daß eine Lehre, so=
 weit sie in das bloße Mysterium zurückverlegt wird, in ihrer Be=
 deutung theoretisch und praktisch entwerthet und aus dem Reiche
 lebendiger Wirksamkeit und Bestimmtheit in eine Latenz gebracht
 wird, bei welcher auch eine *fides implicita* völlig daselbe leistet,
 was die sogenannte *explicita*, wobei es also auch wesentlich gleich
 seyn muß, ob die Lehre überhaupt da ist oder nicht.

Gewiß wird es in der irdischen Kirche immer bei dem apo=
 stolischen Worte verbleiben, daß wir, verglichen mit der lichten
 Klarheit und Herrlichkeit der Vollendung, jetzt nur als in einem
 dunkeln Spiegel das göttliche Wesen zu erkennen vermögen. Aber
 derselbe Apostel redet auch von einem Wachsthum in aller Erkennt=
 niß und zählt diese, wenn sie mit ihrem lebendigen Quell sich ver=
 einigt hält, zu den höchsten Gütern und Gaben des Christenthums.
 Wir danken für die Gabe des Christenthums wahrhaft auch durch
 Arbeit um die wachsende Erkenntniß der Wahrheit, durch Neube=
 lebung des, wie es scheint, jetzt vielfach wankenden Vertrauens in
 die lebendige Kraft (d. h. aber doch in die „Wahrheit der christ=
 lichen Wahrheit“), durch den zuversichtlichen Glauben, daß Gott
 seiner Christenheit eine Theologie erhalten und mehren will, die
 des Namens werth sey, und durch die Unverzagtheit, womit nicht
 nur dem ungläubigen Zweifel, sondern auch dem scheingläubigen
 und (weil doch die Wahrheit selbst unerkennbar sey) sich selbstlos

an äußere Autoritäten ausliefernden und trügen Zweifel an der Wahrheit der Wahrheit entgegengetreten wird.

Dies führt uns auf einen weiteren Punkt. Die jetzt nothwendigsten Fortschritte der Dogmatik, ihre Regeneration und Neubelebung im Bewußtseyn der Christenheit, wodurch allein die Grundwahrheiten des Christenthums wieder wie zu axiomatischer Kraft und Wirksamkeit gelangen können, hängen überhaupt davon wesentlich mit ab, daß das christlich ethische Princip als Seele durch den ganzen Organismus der Dogmatik hindurchdringt, ein weit mehr als bisher mit bestimmender Factor in allen einzelnen Hauptdogmen wird. Das gilt vor Allem vom Gottesbegriff und der Trinitätslehre, indem die entscheidende Ueberwindung des Pantheismus ohne Rückfall in den Deismus hievon bedingt seyn wird. Dasselbe gilt von der Schöpfung, besonders dem Urstand des Menschen und von der Sünde. Nicht minder von Christi Person und Amt; es sey nur daran erinnert, wie durch die noch herrschende Unklarheit über den ethischen Begriff der Gerechtigkeit, unter der besonders auch das Verständniß des A. T. noch leidet, in Betreff des hohepriesterlichen Amtes Christi noch so große und tiefgreifende Schwankungen in der Theologie der Gegenwart sich zeigen. Aehnlich verhält es sich mit dem Ziel und der Art der Gnadenwirkungen und Gnadenmittel. Endlich, ist oben gesagt, daß die Eschatologie im vorigen Jahrhundert dazu gedient habe, dem christlich ethischen Princip Bahn zu machen, so ist nun noch hinzuzufügen, daß das christlich ethische Princip auch umgekehrt die Macht ist, die Eschatologie vor alten und neuen Abwegen zu bewahren, den pessimistischen und den optimistischen, denen der unruhigen und denen der leidentlichen Art.

Aber wie soll das ethische Princip zu seinem Rechte in der Dogmatik kommen, wenn es nicht auch sich selbst in der Wissenschaft, die im besondersten Sinn sein Eigenthum ist, zu einer Kraft und zu dem starken Gliederbau gelangt, wodurch erst die Ethik zur ebenbürtigen Schwester der Dogmatik werden kann? Je mehr dieß geschieht, desto reicherer Segen wird von dieser verhältnißmäßig jungen Schwester für die ganze Familie der die Theologie betreffenden Wissenschaften und für die ganze Kirche ausgehen. Nennen wir nur Einiges. Zunächst die Philosophie. Es wird

mit Recht von vielen Seiten als ein höchst bedenkliches Zeichen der Zeit die Gleichgültigkeit und Lässigkeit betrachtet, die jetzt das philosophische Studium (wo noch von einem solchen geredet werden kann!) ergriffen hat. Sicherlich hängt das mit dem oben Berührten enge zusammen, dem unjugendlichen, geisteswelken Zagen und Zweifeln an der Zugänglichkeit der Wahrheit, an der Erreichbarkeit einer Gewißheit von ihr, welches dann so leicht in die Routine eingleitet, in der man sich damit zufrieden gibt, wenn nur etwas da ist, was wie Wahrheit gilt. Aber doch wird man diese traurige Erscheinung, die, wenn sie dauernd würde, zumal im deutschen Volk auf eine tiefe Depravation hinwiese, dadurch mit zu erklären haben, daß die lehtvergangenen herrschenden Systeme und Schulen in sich zerfallen sind. Wollen wir aber die Hoffnung festhalten, daß es so nicht bleibe, sondern daß die ernste deutsche Art eines gründlichen philosophischen Studiums wiederkehre und damit von selbst des uns jetzt überschwemmenden popular-theologischen Verhandelns und Aburtheilens über Dinge, die wissenschaftlich behandelt seyn wollen, weniger werde, so werden wir die hoffnungsreichen Keime eines Besseren vornehmlich bei den trefflichen philosophischen Männern zu sehen haben, welche vor Allem die Ethik mit Lust und Kraft zu bebauen angefangen und darin den Eckstein alles wahren philosophischen Wissens erkannt haben. — Blicken wir aber auf die Theologie, so ist ja unverkennbar, daß es mit der Zeit des Idealismus und Spiritualismus, die seit Leibniz und Kant auch in der Philosophie herrschte, in unserem Jahrhundert sich zum Ende neigt. Wer die Bewegungen der Gegenwart ungetrübten Blickes betrachtet, dem kann nicht entgehen, daß das deutsche Volk mit einer bis dahin nicht dagewesenen Lust und Begierde sich der Natur zugewendet hat, daß ihm wie nie zuvor das Auge für die umgebende Welt, ihre Größe, ihre Zusammenhänge und die unendliche Fülle ihrer Formen und Kräfte sich erschlossen hat. Schon sehen wir aber auch von dem Gebiete der Naturwissenschaften aus, die sich in ungeheurem Maaße das Interesse unseres Volkes zu erobern gewußt haben, Blicke zuken, welche gegen das ganze Gebäude der christlichen Weltanschauung gerichtet sind, ja die ganze höhere göttliche und menschliche Welt in Asche verwandeln möchten. Soll es nun im deutschen Volk, und

das hoffen wir zu Gott, dahin nicht kommen, daß wir die französische Tragödie des Versinkens in Materialismus im vorigen Jahrhundert nachspielen, so wird dazu auch besonders gehören, daß die Theologie zur Natur die richtige Stellung einnehmen lerne. Die Natur wird eine viel höhere Bedeutung zu beanspruchen haben, als ihr bisher von der Innerlichkeit des Protestantismus und von dem Idealismus hat zugestanden werden wollen. Auf dieses zuerst von der Theosophie von Böhme bis zu dem trefflichen Franz v. Bader betretene Gebiet einzugehen, hat unsere Theologie reiche Aufforderung schon in dogmatischer Hinsicht nicht bloß an der Lehre von der Schöpfung und den letzten Dingen, sondern auch an der Lehre von der Person Christi und dem heil. Abendmahl. Denn die Wunder durch und an Christi Person zeigen die innige Bezogenheit des in ihm erschienenen und fort und fort durch die Gnadenmittel sich mittheilenden Lebens auch auf die Natur, auf ihre Wiederherstellung und Verklärung, auf die Erfassung der Personlichkeit als geistig-leibliche Einheit, um „den ganzen Menschen gesund“ zu machen und zu vollenden. Aber es kommt darauf an, auch ethisch das Verhältniß zwischen Natur und Geist und zwar nach deren beiderseitigen Entwicklungsstufen richtig festzustellen. Die Ethik wird zu einer immer lebensvolleren Gestalt dadurch gelangen, daß sie auch in sich selbst der Natur- oder Weltseite eine integrierende, wenn gleich eschatologisch bedingte Stellung anweist, und die innere Ethik, die das sittliche Verhältniß des Christen zu Gott und sich selbst beschreibt, immer mehr auch zur Beherrschung der objectiven sittlichen Verhältnisse und Gemeinschaften fortschreitet.

Aus der Zerfahrenheit des vorigen Jahrhunderts sammelt sich sichtlich der Geist des 19. wieder um die sittlichen Gemeinschaften. Der ethische Güterbegriff beginnt wieder in seine Rechte einzutreten. Kirche und Staat, diese größten objectiven Gemeinschaften, stellen sich als Autoritäten wieder fest, welche die selbstgenügsame Subjectivität an die Pflicht der Pietät sowie der sich ein- und unterordnenden Bescheidenheit erinnern. Aber es kommt auch hier wieder darauf an, daß wir nicht unter dem Schein vorwärts zu kommen nur bei dem entgegengesetzten, principiell mit dem vorigen identischen Extrem, nämlich dem Absolutismus einer nur irdischen und menschlichen Objectivität, heiße sie Kirche oder Staat anlan-

gen. Damit das nicht geschehe, und damit nicht in vorreißiger Selbstzufriedenheit und bloßen Restaurationsversuchen die vorwärts treibenden Keime ertödtet werden, deßhalb müssen sich von so vielen und entlegenen Seiten her in der Kirche und bei neuen Secten jene eschatologischen Mahnungen vernehmen lassen. Es liegt aber auch das Bedürfnis vor, daß der Begriff der Kirche und des Staates von der christlichen Ethik fortgebildet werde.

Was die Kirche anlangt, so erscheint für unsre Zeit von besonderer Wichtigkeit die richtige Unterscheidung aber auch Verbindung und Aufeinanderbeziehung einerseits des dogmatischen Kirchenbegriffes der Reformation, andererseits des ethischen, der sich zum kirchenrechtlichen Kirchenbegriff fortbildet. Die Grundlegung, welche die Reformation gegeben hat und die kirchlichen Bekenntnisse enthalten, ist auch hier eine bewährte, weil mit dem reformatorischen Princip selbst gegebene, und es bedarf nicht, sich nach einem andern Fundamente umzusehen. Heben wir in dieser Beziehung nur hervor, daß unsre Väter die Kirche nicht aus Wort und Sacrament, die nach göttlichem Willen in fortwährender Uebung sind, allein bestehen lassen, überhaupt nicht aus bloß Dinglichem oder Anstaltlichem, sondern sie rechnen zur Kirche auch Personen, die vere credentes, die mittelst des Gebrauches der Gnadenmittel des h. Geistes theilhaftig und so geeinigt sind. Ebendaher constituiren aber auch nicht die vere credentes et sancti als solche allein und ohne die sichtbaren erscheinenden Gnadenmittel die Kirche, sondern diese bilden den mütterlichen Boden, daraus der Glaube durch den h. Geist hervorsproßt und sich nährt, wie auch ihr fortgehender gemeinsamer Gebrauch das Grundlegende ist für die Zusammenhaltung der äußeren Gemeinschaft. So kehrt auch für den reformatorischen Kirchenbegriff jenes principielle Verhältniß zwischen Wort (mit Sacrament) und Glauben, Glauben und Wort wieder. Jener Kirchenbegriff ist so sehr aus dem reformatorischen Princip nach dem innern unauflöslichen Verhältniß seiner beiden Seiten construirt, daß er nur der makrokosmische Ausdruck des Principes selbst ist. In diesem evangelischen Kirchenbegriff ist einmal die dogmatische oder göttliche Seite enthalten, welche grundlegend, mit-constitutiv ist, aber nicht eher ihre Tendenz verwirklicht hat, bis sie des h. Geistes theilhaft gemacht und so secundäre Causalitäten

in glaubigen Persönlichkeiten geschaffen hat, d. h. bis wenigstens dem Anfang nach auch Kirche im ethischen Sinne des Wortes, menschliches, persönliches, in der Gemeinschaft des h. Geistes stehendes Leben erreicht ist. Mit diesem reformatorischen Kirchenbegriff ist, wie im Princip der Reformation, Objectivität und Subjectivität in die wahre Einheit gesetzt, das Magische und Romistische (mit Einschluß des Hierarchischen), wie das abstract Innerliche oder Spiritualistische und Atomistische oder Anarchische ausgeschlossen; es ist damit auch die Kirche als eine erkennbare und wesentlich zur Sichtbarkeit strebende Größe bezeichnet.

Aber es ist doch unverkennbar, daß das protestantische Princip zunächst den Gläubigen nur mit Gott und Christus in Gemeinschaft setzt, mit seinem Wort und Sacrament, nicht ebenso unmittelbar die Gläubigen unter einander. Sie sind Alle an sich Eines in Christo (Gal. 3, 28.), aber diese Einigung Aller mit dem Haupte im Glauben ist noch nicht die actuelle Gemeinschaft der Glieder unter einander, wenn gleich der lebendige Impuls und Quell derselben. Diese letztere Seite der Sache, die ethische, so rein dafür in der Reformation die Grundlage gegeben ist, bedarf offenbar noch nach vielen Seiten einer weiteren Ausbildung.

Zwar auch jene dogmatisch-ethische Grundlage, wornach die Kirche die durch Wort und Sacrament im h. Geist verbundene Gemeinschaft der Gläubigen ist, bedarf zu allen Zeiten der bewußten und theologischen Vertretung nach innen und außen. Auch ist auf dem guten Fundament des reformatorischen Kirchenbegriffes noch viel zu thun in Betreff der Lehren vom Worte Gottes und den Sacramenten an sich, in ihrem Verhältniß zu einander, zum persönlichen Glauben und zum h. Geist, — eine Fortbildung jedoch, die wesentlich von der fortschreitenden Erkenntniß jener über alles Andere Licht verbreitenden objectiven Dogmen, zumal von Christo und seinem Werk, sowie von dem h. Geist abhängig seyn wird, die oben in erste Reihe gestellt werden mußten. Aber es ist der reformatorische Kirchenbegriff so hell und in so schriftmäßiger Reinheit in der Conf. Aug. und Apologie gegeben, daß das Bedürfniß einer wesentlichen Remedur seiner selbst bis jetzt keineswegs vorliegt, es vielmehr erst darauf ankömmt, ihn nach allen

Seiten auch für das ethische Gemeinschaftsleben der erscheinenden Kirche recht fruchtbar zu machen. Wir dürfen uns nicht schämen, in Betreff des Kirchenbegriffes selbst noch zu den Füßen der Reformatoren zu sitzen, statt ihn corrigiren zu wollen. Zu Versuchen der Art kommt man auch in der That nur durch eine Verirrung oder Verfälschung des reformatorischen Bildungstriebes. Denn wenn man, statt rüstig an das Werk der Ausgestaltung des ethischen Kirchenbegriffes — diese neue, von dem reformatorischen Princip zu leitende wie gesteckte Aufgabe — zu schreiten, statt die nothwendige Ergänzung auf dem ethischen Gebiete zu suchen, auf welchem das reformatorische Kirchenprincip bewahrt bleibt aber zur Fruchtbarkeit gedeiht, Ergänzungen dogmatischer Art an der evangelischen Lehre von der Kirche vornehmen will, so werden solche Zusätze zum Princip gar leicht den Begriff selbst alteriren, so muß man durch solche Verirrung des ethischen Bildungstriebes auf das dogmatische Gebiet wider Willen dahin kommen, solches was ethisch gefaßt und gestaltet seyn will, zu dogmatifiren, solches was seine gute und objective Begründung in einer ethischen Nothwendigkeit für gegebene Verhältnisse oder Weltzeiten hat, zur Bedeutung des zum Heil Nothwendigen hinaufzuschrauben, durch solche Zusätze aber zu den Heilsbedingungen das evangelische Princip selbst zu verdunkeln, ja zu verderben. Gewiß liegt eine Nothwendigkeit vor, die Aemterlehre dem evangelischen Princip gemäß auszubilden; aber damit dieses geschehe, und nicht das Princip statt fruchtbar zu werden, verloren gehe, kommt es darauf an, die Aufgabe nicht als dogmatische, sondern als ethische zu behandeln, aber allerdings auf Grund der dogmatischen Wahrheit, daß der Herr, welcher das Haupt ist, von Anfang den einzelnen Gläubigen, den er beseligt, für die Kirche will und die Kirche für ihn, sowie daß er für diese Kirche einen bleibenden Dienst am Wort gewollt und verordnet hat. Wenn der Herr nun bestimmt hat, daß es in der Kirche nie an solchem Dienste fehlen dürfe, wie ja dieses schon innerlich dem göttlichgeordneten Zusammenhang zwischen Glauben und Bekennen oder Zeugen entspricht, über die Art aber, wie der Dienst einzurichten sey, kein Gesetz von ihm gegeben ist, so hat er damit nicht der Willkühr oder subjectiven Einbildungen von göttlichem Verufe Bahn machen, wohl aber der Kirche überlassen

wollen, nach ethischer Nothwendigkeit sich den jedesmal gegebenen Verhältnissen gemäß einzurichten.

Aber immer dringender tritt außerdem eine Menge von Fragen an uns heran, die von der angedeuteten Fortbildung des Kirchenbegriffes nach der ethischen Seite hin ihre Lösung erwarten. Wir wollen nicht stehen bleiben bei den jetzt so wichtig werdenden Fragen über das Verhältniß der Ehe und Ehescheidung zu der Kirche, sondern lieber noch etwas bei einem umfassenderen Gesichtspunkt verweilen. Nach dem, was so eben über das christlich-ethische Verhältniß zwischen Geist und Natur angedeutet ist, läßt sich bereits schließen, daß der ethisch auszugestaltende Kirchenbegriff nicht bloß mit den rein geistigen oder innerlichen Verhältnissen zu thun haben kann, sondern die Ethik der Kirche wird auch eine Physik der Kirche anzuerkennen und zu umschließen haben. Dahin gehört die richtige Bestimmung ihres Verhältnisses zu dem Naturgrund der Völker und der Individuen; zur Nationalität, zu den Geschlechtern, Altersstufen, Gaben und Ständen; zu der Geschichte, Tradition, Sitte, in welchen sich die durchlebten geistigen Prozesse wie in einer Art zweiter Natur ablagern. Es kommt darauf an, die Grenze des Rechtes der individuellen und volksthümlichen Natur innerhalb des Christenthums zu erkennen und mit seiner Katholicität im Einklang zu halten, und jene aus bloßen Schranken vielmehr in Vermittlungspunkte und Organe dieser Katholicität des Einen Leibes Christi auch in seiner irdischen, eschatologisch bedingten Erscheinung zu verwandeln. Dazu ist auch erforderlich, das christlich-sittliche Verhältniß der Confessionen zu einander, worüber noch große Unklarheit nach entgegengesetzten Seiten hin herrscht, concreter festzustellen, gegenüber von falschen Trennungen und Vermischungen, und das Gewissen der Wissenschaft zu schützen, daß sie die ihr ziemende unparteiische, auf ernster Forschung ruhende Wahrheitsliebe, die jetzt so häufig vermißt wird, behaupte. — Je mehr sich ferner die Ethik bemüht, auch in jene natürlichen Unterschiede und Verhältnisse, soweit sie im Wechsel der Personen dauernde sind, das christliche Princip einzuführen, desto mehr wird auch ein lebensvolleres Bild der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer angemessenen Organisation der Lohn seyn, desto mehr wird die reformatorische, mit dem Glaubensprincip aufs

Innigste zusammengehörige Idee des allgemeinen Priesterthums zur Wahrheit werden können.

Die praktische Theologie, das Kirchenrecht mit eingeschlossen, hat unter uns gegen früher einen erfreulichen Aufschwung genommen. Aber schon haben sich auch hier scharfe Gegensätze aufgethan. Um so heilsamer wird jener Eifer für sie wirken, je mehr ihm von der Ethik her, in welcher er zunächst seine Principien zu suchen hat, Klarheit und Festigkeit der Basis und der Ziele gewonnen ist. An Stelle des Quietismus und falscher Resignation wie eines willkürlichen und unruhigen Experimentirens mit allerlei Kirchenidealen kann so ein wachsthümliches Fortschreiten in Erkennen und Leben treten. Nicht minder auch die Wissenschaft des evangelischen Kirchenrechts wird nur durch die Ausbildung des ethischen Kirchenbegriffes frei von Ausweichungen nach Rechts und Links zu evangelischer Gestalt und Kraft gedeihen können. Denn wie doch soll ein evangelisches Kirchenrecht, von dem kanonischen wirklich durch die Allgegenwart des evangelischen Principes unterschieden erstarken? Gewiß nicht anders als durch ein concreteres Bild von dem Wesen evangelischer Kirchengestalt, als es in der Dogmatik enthalten seyn kann; dadurch, daß die Kirche sich weder einer unevangelischen Geseglichkeit überliefert, (was durch Dogmatisirung des Kirchenrechtes geschähe, die seinen Verfassungsbestimmungen Heilsnothwendigkeit beizulegen versuchte), noch auch nach Art des Gesellschaftsrechtes auf den bloßen Willen der Subjectivitäten gestellt wird; sondern daß mittelst des auf der Dogmatik ruhenden ethischen Kirchenbegriffes im evangelischen Kirchenrecht das gebührende Maß objectiver Festigkeit und freier Bewegung, der Ordnung und der Bethheiligung der Freiheit gesichert bleibt.

Mit der Kirche hängt auf's Engste der Staat und das bürgerliche und sociale Leben zusammen. Unläugbar findet ein schreiendes Mißverhältniß statt zwischen der in Deutschland noch herrschenden factischen Vermischung von Staatlichem und Kirchlichem und zwischen der öffentlichen Meinung, die von den entgegengesetztesten Seiten her diesem ererbten Zustand der Dinge entgegen ist, aber über das richtige anzustrebende Ziel noch sehr im Unklaren zu seyn scheint. Es ziemt der Theologie, das evangelische Princip auch nach dieser Seite fruchtbar zu machen, die sittliche

Idee des Staates nach evangelischer Anschauung in seinem göttlichen Recht, in seinem Unterschiede von der Kirche, aber auch in seinem inneren Zusammenhange mit ihr und ihren Aufgaben zur Darstellung zu bringen. Die deutsch-evangelische Kirche wird nicht nach fremden Mustern, sey es trennender, sey es vermischender Art, das Verhältniß zwischen Kirche und Staat zu gestalten haben, sondern die Aufgabe der deutschen Kirche ist auch hier die selbständige, principielle, aus dem evangelischen Begriffe beider Gemeinschaften geschöpfte Lösung dieses Problems.

Aber will sie des ihr geschichtlich gewordenen Berufes nicht verlustig gehen, so darf sie die weit vorgeschrittene Entfremdung des evangelischen Volkes gegen sie nicht ignoriren, sondern muß die vorhandene Kluft auf dem Gebiete des practischen und des ideellen Lebens auszufüllen suchen. Im Staatsleben, in der bürgerlichen Gesellschaft und in der Culturwelt sind so tiefe Gegensätze theils vorhanden, theils im Anzuge, daß der ganze Bestand der europäischen Menschheit auch in ihren gebildetsten Theilen von Zersetzung bedroht ist, und ihre Cultur auf dem Spiele steht, wenn nicht das Christenthum abermals als das erhaltende Salz und die Kraft der sittlichen Gemeinschaften sich erweist. Hierzu gehört auch, daß die Theologie als Ethik und Apologetik den Nachweis leiste, wie das Christenthum auch jenen tiefen Gegensätzen gewachsen sey, wie dieselbe Gotteskraft, die in ihm der Menschheit eingepflanzt ist und die Einzelpersönlichkeit heilen, ja in der Brust des Einzelnen die Kirche, den Staat wahrhaft gründen kann, auch die zureichende Macht sey, um die Wehen der Gegenwart zu bestehen und die Gegensätze harmonisch und allseitig heilsam zusammen zu ordnen, welche, wo Christi Geist nicht ist, sich nur bestreiten und zerfleischen können, die Gegensätze von Reich und Arm, Vornehm und Niedrig, von Einzelpersönlichkeit oder Individualität und Gemeinwesen, von Autorität und Freiheit. Die Reformation hat den letzteren unter all den genannten wichtigsten Gegensatz für die innerste, die absolute Sphäre, wie oben ausgeführt, vollkommen gelöst in dem reformatorischen Glaubensprincip, in welchem nicht die Autorität auf Kosten der Freiheit lebt, noch die Freiheit auf Kosten der Autorität begünstigt ist, wo auch nicht Beide sich mit einander durch Theilung des Gebietes abfinden, sondern wo der

vorreformatorische Begriff der Autorität seine Kritik dadurch erfährt, daß die wahre und oberste Autorität zu ihrer strengsten und Alles umfassenden Form gelangt, wo aber eben damit auch von dem Reiche der Scheinfreiheit und Willkühr zu dem alleinigen wahren Quell der Freiheit vorgeedrungen ist, die in dem Gotte der Offenbarung und seinem umschaffenden Geist ihre ewige, von keinem äußern Druck antastbare Sanction und Gewähr hat. Allerdings ist mit dieser Einigung des Gegensatzes im innersten Gebiet noch nicht dasselbe erreicht für die anderen Sphären, aber daß diese Einigung immer mehr auch in sie sich hineinbilde, dazu ist die lebendige Möglichkeit, die Potenz in dem reformatorischen Principe, je mehr es zu allgemeinem Leben unter uns kömmt, gegeben. Da wird es nicht an der christlichen Geduld fehlen, denn wer des höchsten Gutes schon theilhaftig ist, der kann ohne Ungeduld zuwarten, bis auch das Uebrige ihm zufällt; wer andererseits auch die ethische Tragweite des reformatorischen Princips erkennt, der kann die Geduld nicht zur Trägheit ausarten lassen, sondern er muß in der Hoffnung, die aus dem Glauben kommt, an den jedesmaligen Aufgaben des Volkslebens in Thun und Leiden sich betheiligen, vertrauensvoll an die Keime einer besseren Zukunft anknüpfen. — Was aber das Verhältniß der Culturwelt zum Christenthum betrifft, so hat für das Verhältniß zu diesem ideellen Gebiete die christliche Ethik eine dem specifischen und universalistischen Wesen des Christenthums gemäße Anweisung zu geben. Dem das Christenthum verflachenden Pseudo-Humanismus, der einen so großen Theil unserer Literatur beherrscht, bereits aber seine innere Hohlheit und ideelle Schwäche dadurch documentirt, daß er der obersten Quelle alles ideellen Gehaltes des Menschenlebens, der Religion, sich verschließt, und daher dem Materialismus und Naturalismus wie dem Industrialismus gegenüber sich ohnmächtig zeigt, wird nur in dem Maß erfolgreich entgegengetreten werden, als das Christenthum immer allseitiger als die Quelle der wahren Humanität und als die allseitige Lebens- und Geistesmacht erkannt wird, in welcher die edelsten weissagenden Keime und Ahnungen der menschlichen Natur zu ihrer Erfüllung, zur Blüthe und Frucht gelangen. Es muß durch die Theologie Beides zur Darstellung kommen, daß das Evangelium dem ungläubigen, sey es mehr heid-

nischen, sey es mehr jüdischen, vom Göttlichen abgewandten Sinn ein Aergerniß und eine Thorheit ist und seyn will, daß aber seine Thorheit eine göttliche ist; daß, was für Thoren Thorheit, an ihm selbst göttliche Weisheit wie Kraft zur Herstellung und zum Aufbau auch der wahrhaft menschlichen Weisheit ist. In dieser Beziehung liegt der christlichen Ethik wie der Apologetik das schöne Werk ob, die besseren Gott suchenden Triebe menschlicher Natur, die in Tausenden, namentlich in den gebildeten Klassen, der Gegenwart wach geworden sind, nicht zu knicken oder zurückzusehen durch abstoßende, starr traditionalistische und daher Mißverständnisse provocirende Darstellung des Christlichen, sondern bei der kräftigsten Lehre von Sünde und Gnade auch besonders auf die Seiten zu achten, nach welchen das Christenthum dem Wahren der ersten Schöpfung zugeneigt, und als die Erfüllung ihres innersten Sehnsens, überhaupt aber nach seiner Allseitigkeit mit allem Besseren in der Culturwelt in geheimer Verwandtschaft erscheint.

Je mehr die deutsche Theologie sich all der genannten Aufgaben bemächtigt, je mehr sie das reformatorische Princip rückwärts durchführt in der Betrachtung der Vergangenheit bis zurück zur ewigen Gründung der auf Christus geschaffenen Welt in Gott selbst, aber auch vorwärts eschatologisch und ethisch es fortbildet: desto mehr wird es ihr gelingen, die evangelische Betrachtung göttlicher und menschlicher Dinge als eine wohlzusammenhängende, als ein Ganzes aus einem Gusse darzustellen, und je fester sie die Glieder dieses unendlich reichen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Systemes von Thatfachen und Wahrheiten zusammenschließt, je mehr es ihr namentlich gelingt, durch den spezifischen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Schöpfung beide nicht getrennt, sondern gerade in innigster Zusammengehörigkeit zu schauen, desto wohler und heimischer wird es allen auf das Höhere und die Wahrheit gerichteten Seelen in der Kirche des Evangeliums werden, desto vertrauender werden ihr als der bewußtesten Vertreterin des Christenthums und der höchsten Interessen der Menschheit die Gemüther sich zuwenden, und die neugewonnene Einigung unter dem wahren lebendigen Haupte wird sie leicht auch die rechte Form der Erneuerung des kirchlichen Gemeinschaftslebens finden lassen, welche durch äußeres Kirchenthum nicht

ersetzt wird. Denn so werthvoll in zweiter Stelle alle Verbesserungen der kirchlichen Einrichtungen sind, es wäre ein eitles Unternehmen, mit dem Zweiten beginnen zu wollen, bevor das Grundlegende, die Erneuerung der kirchlichen Gemeinerkenntniß Gottes und Christi gewonnen ist, deren Trübung im Bewußtseyn der evangelischen Christenheit der Grund ihrer inneren Zersplitterung war, und deren Wiedergewinnung allein der Grundstein für eine neubelebte Einheit ihrer Glieder unter einander seyn wird.

Ueberschaut man all die genannten, in ihrer Zeitgemäßheit nachgewiesenen Aufgaben, so liegt aber auch Reiz und Aufforderung genug für die deutsche Theologie in ihnen, daß sie ihrer Vergangenheit würdig auch in der Zukunft sich behaupte und mit allem Eifer, mit Daransetzung aller Gaben, die Gott darreicht, die ihr vorgelegten Probleme in Angriff nehme. Neben den zum Theil trefflichen theologischen Organen, die wir haben, wünschen diese Blätter ihrerseits auch zur Befriedigung der gezeichneten Bedürfnisse etwas beizutragen. Das Bewußtseyn des Maßes unsrer Kraft hat uns nicht berechtigen können, das Ziel und die Aufgabe niedriger zu stecken, als wir sie sehen, kann uns aber auch nicht davon entbinden, dem als nothwendig Erkannten wenigstens in Eifer und Treue (1 Kor. 4, 2.), soweit als die Kräfte und die Mithülfe es gestatten werden, nachzustreben. Die ernste Arbeit an diesen Problemen und dem, was mit ihnen zusammenhängt, wird in die jetzt herrschenden kirchen-politischen Parteikämpfe sich nicht mischen, sondern sich für unparteiische, Wahrheit liebende Forschung und für freie, wissenschaftliche Untersuchung auf dem angegebenen Boden eine stille und friedliche Stätte zu behaupten suchen. Der Productivität ist nur der Geist des Friedens und der Liebe hold. Aber die Wahrheit suchend in Liebe auf dem guten Grunde der heiligen Schrift und der Reformation hoffen diese Jahrbücher, eine Anregung dafür zu geben, wieder tiefer in eine Region einzugehen, die für das Leben und das Erkennen der Kirche wahrhaft fruchtbar, und in welche einzutreten manchen treuen Söhnen der Kirche gerade in den praktischen Wirren der Gegenwart Bedürfniß ist. Wir hegen die Zuversicht, daß vielen unserer theologischen Zeitgenossen, denen an der Fortdauer und Blüthe einer deutschen Theologie gelegen ist, Manches von dem Obigen

aus der Seele gesprochen sey. Möge das Organ, das hiemit in die Oeffentlichkeit tritt, ihnen ein Aufruf zur thätigen Mitgenossenschaft an dem Werke seyn, das wir im Namen des HERRN der Kirche hiemit beginnen, indem wir es seinem Schutze und Segen befehlen.

II.

Ueber theologische Principienlehre.

Von Dr. Ehrenfeuchter.

Wie in allen Dingen der Anfang schwer ist, so ist auch für das System der Theologie die Frage nach seinem Anfange von größerer Schwierigkeit, als es vielleicht auf den ersten Anblick scheint.

Der Begriff eines Systems verlangt, daß es in sich selbst den erzeugenden Kernpunkt trage und sich desselben bewußt sey. Die Erfahrung jedoch zeigt, daß gerade bei der Darstellung der theologischen Wissenschaft die Anfangspunkte vielfach außer ihr selbst genommen worden sind. Gewiß, indem die Theologie mit der historischen Erscheinung des Christenthums in unauflöslicher Beziehung steht, muß sie von dem geschichtlichen Charakter desselben her in ihrer ganzen Gestaltung ein sehr bestimmtes Gepräge empfangen. Da aber das Christenthum den Anspruch erhebt, nicht ein vorübergehendes Moment nur in dem Flusse der geschichtlichen Erscheinungen zu seyn, sondern, weil unbedingte Verwirklichung der Religion, darum auch Erfüllung der Geschichte: so wird auch die seinen Gedanken ausdrückende Theologie nicht die Wissenschaft nur eines zeitlich Beschränkten und relativ Geschichtlichen seyn wollen, sondern darum wird es ihr zu thun seyn müssen, entsprechend dem absoluten Charakter des Christenthums, die Form

strengerer, sich in sich zusammenschließender, d. i. systematischer Darstellung anzunehmen.

Schleiermacher hat in der encyclopädischen Uebersicht der Theologie mit einer Apologetik begonnen und diese Disciplin wesentlich als eine philosophische aufgefaßt. In der That erinnert der nächste Sinn dieses Wortes an die wirklichen Anfänge theologischer Wissenschaft. Sind diese doch von dem Bedürfnisse ausgegangen, die Verkündigung des Evangeliums gegen die Angriffe heidnischer Rhetoren und Philosophen zu vertheidigen. Eine solche Vertheidigung aber ist nicht möglich ohne Rückgang auf allgemeine Principien, ohne den Nachweis, wie anerkannte Ideen nur vermöge des Factums und der Lehre des Christenthums ihre angemessene und wirksame Darstellung gewinnen können. Auch jetzt noch, wird man sagen müssen, sind diese Bedürfnisse vorhanden. An die Stelle des antiken Heidenthums ist das moderne getreten mit seiner Sophistik und Rhetorik gegen das Christenthum. Dagegen gilt es, die Göttlichkeit des Christenthums dem menschlichen Bewußtseyn zugänglich zu machen, die Thatsache des Christenthums in ihrem Zusammenhang mit der Idee des menschheitlichen Lebens dem menschlichen Fassungsvermögen nahe zu bringen, was alles ohne philosophische Methode nicht unternommen werden kann. So tragen denn auch die meisten apologetischen Darstellungen einen religiös-philosophischen Charakter, und hinwiederum unsere neueren Religionsphilosophieen verfolgen mit mehr oder minder Bewußtseyn eine apologetische Tendenz, wie dieß besonders in dem Versuche hervortritt, ein waltendes Gesetz in der Entwicklung der Religionen zu erkennen und das Christenthum als den Höhepunkt aller Religionsgeschichte zu erweisen. Soll nun, das ist unsere Frage, das System der Theologie seinen Anfang von diesen Disciplinen der Religionsphilosophie und Apologetik, also gleichsam nur lehnswise entnehmen? Dieß erweckt kein günstiges Vorurtheil für eine Wissenschaft, deren erste Forderung an sich selbst doch seyn muß, auf eigenen Füßen zu stehen. Religionsphilosophie ist eben, wie ihr Name schon sagt, kein Theil der eigentlichen Theologie, sondern der Philosophie. Die Philosophie, welche alles Erscheinende in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, kann und will ihr Auge auch vor dem Daseyn der Religion nicht ver-

schließen, die mit so entscheidender Macht in alle Verhältnisse des Lebens, in alle Entwicklungen der Geschichte eingreift. Sie muß sich Rechenschaft geben über diese Erscheinung, über die besonderen Gebilde, die an ihr hervortreten, um so mehr, da die Lehren der Religion mit ihren eigenen Grundsätzen in vielfache Berührung treten. Immer aber ist hierbei der Standpunkt von der Welt her genommen; es ist das denkende Ich, das sich jene Thatsache der Religion, wie etwa sonst die der Kunst oder des Staatslebens zum Bewußtseyn bringen will. Daß nun die Theologie ihren Anfang vielfach von einer solchen specifisch religionsphilosophischen Fassung aus versucht hat, ist für sie nicht ohne Schaden geblieben; denn sie hat sich dadurch zu sehr von den Schwankungen der Philosophie abhängig gemacht. Indem man nämlich die Religionsphilosophie, wie natürlich, als einen Theil der Philosophie überhaupt betrachtete, hat der tragende Grundgedanke einer philosophischen Auffassung, wie er sich in einem bestimmten philosophischen Systeme ausdrückte, auch ihre Art und Natur bestimmen müssen, und wir verstehen jene Abhängigkeit der Theologie von dem Wechsel der sich unter einander aufnehmenden, aber auch sich unter einander auflagenden philosophischen Systeme, die ein so bedeutames Zeichen unserer neueren theologischen Entwicklung ist. Man sieht, es handelt sich hier wesentlich um die Würde und Unabhängigkeit der theologischen Wissenschaft. Im Namen dieser Würde erscheint ein selbständiger Anfang erforderlich. Auch eine bestimmtere Sonderung von Apologetik, insofern in dieser eine bestimmte Tendenz auf Abwehr von Einwänden herrscht, ist zu verlangen*). Denn es heißt doch immer eine gewisse Abhängigkeit verrathen, wenn man immer erst auf die Angriffe und Befeh-

*) Die gegenwärtige Gestalt der Apologetik trägt bekanntlich in sehr geringem Maße einen eigentlich vertheidigenden Charakter, ihr Name ist mehr eine historische Erinnerung, als eine thatsächliche Bezeichnung. Sollte aber darum eine wirkliche Vertheidigung unnöthig seyn? Sollten wir diese nicht zum Unterschiede von dem, was man insgemein Apologetik nennt, nicht Apologie, oder praktische Apologie nennen können? Es wird sich eine solche Darstellung mannigfach mit der Theologie berühren, ohne daß sie natürlich eine integrirende Disciplin derselben ausmacht.

dungen zurückblicken muß, welche den ruhigen Besitz der Sache in Frage stellen. Theologie muß denkbar seyn, auch wenn Bestreitungen des Christenthums niemals aufgetaucht wären. Sie ist Selbstbewußtseyn und darin Selbstbehauptung der christlichen Wahrheit; und ob auch Angriffe von außen her der Anstoß gewesen sind, dieses Selbstbewußtseyn zu erregen und es gegenüber einer falsch angewendeten Wissenschaft in wissenschaftlicher Sprache auszudrücken, so darf doch dieser geschichtliche Anlaß nicht mit der inneren treibenden Ursache selbst verwechselt werden. Diese aber liegt in dem durchaus realen Charakter des Christenthums, das gerade um seiner höchsten Realität willen ein Bewußtseyn von sich selbst haben und aussprechen muß.

So muß denn die Theologie aus ihrem eigenen Grund und Boden hervornachsen. Dieser Grund ist, in seiner tiefsten und zugleich unmittelbarsten Wirklichkeit erfaßt, die Thatfache der Religion. Auf sie müssen wir reflectiren, um den richtigen Ausgangspunkt theologischer Wissenschaft zu gewinnen.

Es ist ein einfacher Satz der Erfahrung, so weit diese unmittelbar reicht, daß wir das Daseyn von Religion wesentlich nur in dem Gebiete bemerken, das der Mensch einnimmt. Weder der untermenschlichen Creatur, noch dem göttlichen Wesen pflegen wir Religion, wenigstens im eigentlichsten Sinne des Wortes, zuzuschreiben. Fast wie ein naturhistorisches Factum erscheint uns das Seyn der Religion in und an dem Menschengeschlechte. Woher nun dieses innige Zusammengehören von Religion und Menschenthum? Der Grund hiervon muß in der eigenthümlichen Stellung liegen, die der Mensch in der allgemeinen Geschichte des Lebens einnimmt. Nun aber sehen wir den Menschen auf dem Wendepunkt von der Sphäre der Natur zu der des Geistes. Es ringt die Natur, ihrer selbst bewußt zu werden, steigert sich immer zu neuen und höheren Bildungen, ohne daß sie es doch vermöchte, aus sich selbst das Wunder des selbstbewußten Geistes zu vollbringen. Als ein Höherer und doch mit ihr verwandt, sie in sich sammelnd, tritt der Mensch der Natur entgegen. In dem identischen Satze, der ihm möglich ist auszusprechen: „Ich bin Ich“, und den er in der Anwendung auf die umgebenden Dinge im Satze $A = A$ zum Licht und zur Macht des begreifenden Ge-

dankens umschafft, reflectirt sich eine höchste und unbedingte Einheit von Seyn und Bewußtseyn. Aber man würde irren, wenn man diese Stellung des Menschen, diese Verklärung des Naturlebens zum selbstbewußten Gedanken nur als ein Erzeugniß eigener Reflexion, eigenen Wirkens betrachten wollte. Es macht dieß vielmehr das unmittelbare Daseyn des Menschen aus; aus ihm entspringen erst die einzelnen Reflexionen und Gedankenzüge. Mensch seyn heißt auf jener Stelle in der Entfaltung des Lebens stehen, da in der geschöpflichen Existenz sich zugleich der schaffende Hauch selber ergreift, durch den alles Geschöpfliche geworden ist. In ihm, dem Menschen, berührt sich das Creaturseyne mit dem Werdewillen des Schöpfers. Diese Berührung aber ist es, die das innerste Wesen der Religion ausmacht. Der erste Moment dieser Berührung als That schafft das eigentliche Leben der Religion, während er als bleibender Zustand, und daher auch nicht mehr in dem ersten, gleichsam blickartigen Hervorleuchten des ursprünglichen Moments verharrend, den Begriff der Seele hervorbringt. So erscheint uns die Religion als die tiefste Macht des Menschen, als diejenige, die seines Daseyns Grund und Bedingung ist. Nicht erst als ein Product des Menschen erscheint sie, nicht hervorgegangen aus selbstgebildeter Reflexion, vielmehr ist sie unwillkürlich und ursprünglich, das prius der menschlichen Gefühle und Gedanken. Sie ist die Quelle, aus der die Seele ihr Leben zieht und sich erhält. Nicht der Mensch macht sie, sondern sie macht den Menschen. — Wo sie nicht in dieser Ursprünglichkeit erkannt wird als die wahre Energie und Entelechie der Seele, da wird sie der sophistischen Anschauungsweise nicht entgehen können, die in ihr nur eine Illusion erblickt. Freilich es wird diese Sophistik stets als nothwendige Consequenz einer Betrachtung sich aufdrängen, die sich, ob auch unter hohen und frommen Namen, in die Philosophie und von da in die Theologie eingeschlichen hat, jener Betrachtung nämlich, welche die Seele als absolutum simplex, als unauflösliche Monade begreift, sie von ihrem transcendenten Ursprunge ablöst, in dem Selbstbewußtseyn, das selbst erst Folge eines Epoche machenden Entwicklungspunktes ist in der Geschichte des Lebens, ein schlechthin selbstständiges erzeugendes Princip steht, aus dem, wie alle anderen Vorstellungen, so auch

die religiösen hervorgingen. Religion aber als vom Menschen producirt hört auf, Religion zu seyn, ist jedenfalls nur heidnische Religion. Feuerbach's anthropologische Theorie der Religion ist ein vortrefflicher Beitrag, nicht zur Erklärung der Religion überhaupt, wohl aber zum Verständniß der ethnischen Religionen.

Wie kommt es aber von dieser Thatsache der Religion aus zum eigentlichen Begriffe der Theologie? Es ist doch sonderbar, daß gerade die Theologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt von Gott gar Weniges aus sagt, daß hingegen die Philosophie es war, welche in der neueren Zeit tiefere Forschungen über den unerschöpflichen Gegenstand angeregt hat. Die Wissenschaft der Gottesgelehrsamkeit *) scheint oft über alles Andere gelehrter zu seyn, als über den, dessen Namen sie trägt und bekennt. Diese Erscheinung ist jedoch nicht unerklärlich. Das Mittelalter, das mit den tieferen theologischen Fragen sich beschäftigte, hatte dagegen, wie wir wissen, die anthropologischen zu oberflächlich behandelt, hatte insbesondere die Zustände des seiner Schuld bewußten, aber auch versöhnten Gewissens zu wenig berücksichtigt, als daß nicht die Reformation hiergegen hätte reagiren und in ihrer Theologie gerade diese anthropologische Seite hervorstellen müssen. Die Reformation ist nicht mit Unrecht mißtrauisch gegen jene speculativen Sätze, besonders wenn dieselben mit so vielen antiken Elementen verfeßt waren, die den eigentlich christlichen Elementen nicht völlig adäquat erschienen. So treten in der evangelischen Glaubenslehre die specifisch theologischen Sätze zurück; und so falsch es wäre, den Anthropologismus der modernen Sophisten als die nothwendige Consequenz dieser anthropologischen Richtung der Reformation zu bezeichnen, so wenig läßt sich doch verkennen, daß die allzu große Zurückhaltung, die Lösung der eigentlich theologischen Probleme zu versuchen, in Verbindung mit der Abschwächung des Gegensatzes von Sünde und Gnade jener anthropologisirenden Richtung Vorschub geleistet habe. Hierzu kommt, daß auch, nachdem aus der Verjüngung des Glaubens und des kirchlichen Sinnes eine erneute Theologie erwachsen war, eine vielfach in idealistischen

*) Divinity nach dem Ausdrücke der englischen Sprache.

und pantheistischen Principien wurzelnde Philosophie der eigentlich theologischen Fragen sich bemächtigt hatte. Dadurch ist Mißtrauen erregt worden; die neuere Theologie fühlte sich entmuthigt, die schweren Probleme in die Hand zu nehmen. Und doch, so lange die Theologie nicht eine ihrem Namen entsprechende Behandlung gerade dieser im besondern Sinne theologischen Orte aufgenommen hat, wird sie stets von der Philosophie her ihre Antriebe, ihre Ergänzung erhalten müssen. Je weniger uns aber überhaupt entgehen kann, wie in gegenwärtiger Zeit äußere Stellung und innere Bestimmtheit innig zusammenhängen, desto entschiedener werden wir auf den Gedanken gewiesen, wie eine erneute und vertiefte Behandlung der Theologie als solcher auch für die Stellung der Kirche in ihrem Zusammenhange mit allen anderen Lebensgebieten bedeutungsvoll werden muß.

Man wird deshalb das Interesse verstehen, welches die Theologie hat, von einer wirklich theologischen Grundlage auszugehen. „Unser Anfang sey im Namen Gottes“: gilt auch für die wissenschaftliche Vollziehung des christlichen Glaubens. Hierbei kehrt aber die Frage zurück, wie von der unmittelbar umgebenden Thatsache der Religion, welche die allgemeine Voraussetzung der Kirche und ihrer Theologie bildet, die Betrachtung zu der Anschauung gelange des lebendigen Gottes?

Nun haben wir, wie wir uns erinnern, in der Religion jenen Silberblick des Lebens gefunden, da die geschaffene Creatur von dem schöpferischen Hauche selbst sich berührt und durchdrungen fühlt, der sie in's Daseyn gerufen hat. Religion und Gefühl schöpferischer Kraft sind unzertrennliche Thatsachen, wofür uns auch die Erscheinung spricht, daß jede neue Entwicklung im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit, jedes Gefühl aufwachenden und aufstrebenden Lebens in Freundschaft und Liebe, jeder Anbruch einer neuen Epoche in Cultur- und Weltgeschichte mit einer religiösen Erregung verknüpft ist. Nicht minder erinnern wir uns hier an die verwandte Erfahrung, wie jeder ächte Künstler und Dichter, der sich in dem Dienste eines schaffenden Genius weiß, sich von dem Odem religiösen Gefühls, wenn auch noch in sehr unbestimmter Weise, angeweht findet. In der Religion begegnen sich zwei Momente, deren Zusammenseyn erst ihr volles Wesen be-

gründet, einmal die Anschauung eines Ganzen, Unbedingten, in sich selbst Seyenden, sodann das Bewußtseyn eines Einzelnen, Abgesonderten, wie es aus jenem Ganzen entspringt, es in sich nachbildet und selbst die Gestalt eines Ganzen annimmt, dadurch mithin nicht minder seine transcendente Causalität, wie sein immanentes Princip empfindet. Das gibt der Religion die Fülle der Lebenskraft, die aus ihr hervorquillt; sie ist für den Menschen Voraussetzung des Lebens, Möglichkeit steter Lebenserneuerung und Lebenserquickung; denn auch der Begriff des Lebens hat in sich ein Zumal des Ganzen in und mit dem Einzelnen; Leben ist das Bild des Ganzen (idea), in die ringende Kraft des Werdens eingeseufzt, und dadurch Möglichkeit eines allen Berührungen offenen aber doch innerlich zusammengehaltenen Daseyns. In der Religion ist also der große Gedanke der Schöpfung als unmittelbare Thatsache des Gefühls gegeben. Wo aber der Gedanke der Schöpfung hervorgetreten ist, da muß natürlich auch der Gedanke des Schöpfers selbst in's Bewußtseyn hineinfallen; indem aber der Urheber des Lebens gefühlt wird, wird er als das Leben selbst erkannt. Folgend der Weisung des Apostels Röm. 1, 19., aus der Schöpfung den Schöpfer durch vernünftiges Erkennen zu erschließen, werden wir daraus nicht bloß des Daseyns der Gottheit gewiß zu werden, sondern auch eine Spur ihres Wesens zu deuten vermögen. Besteht das Leben der sichtbaren Schöpfung in der Harmonie der Idee des Ganzen mit der Wirklichkeit des Einzelnen: wie erst wird das Leben Gottes der vernünftigen Wahrnehmung (*νοούμενα*) als die wunderbare Einheit des ewigen Seyns mit dem ewigen Werden sich ankündigen? Nicht als ein abstractes Seyn wird uns von der Religion die Gottheit bezeichnet, sondern als Leben, als unbedingtes Selbstleben, in dem zugleich der Quell alles Lebens, alles anderen außer ihm aber deshalb auch in ihm bestehenden Lebens enthalten sey. Jenes Selbst freilich, welches das innerste Mysterium Gottes erfüllt, ist dem menschlichen Gedanken, jedenfalls dem menschlichen Worte unzugänglich; es ist jenes ewige Seyn, von welchem Luther nicht genug einschärfen konnte, es bleibe gegenüber dem in der Schöpfung offenbaren stets das verhüllte und undurchdringliche. Aber so wahr für unsere menschliche Betrachtung dieser Gegensatz zwischen dem unbekannten

und offenbaren Gott ist: in ihm (diesem Gegenfaze) kann uns doch der Name Gottes nicht verharren. Das ungetheilte Gefühl der Religion würde sich jeden Augenblick durch ihn gestört und beleidigt fühlen. Diesem religiösen Gefühle muß vielmehr der Gedanke entsprechen, in welchem wir in der Anschauung Gottes jenen Punkt ergreifen, da der ewige vor aller Schöpfung seyende Gott als der schöpferische Leben ausströmende Gott sich selbst erfäßt. Die Erfahrung der Religion selbst erlaubt, ja nöthigt uns, in dem Leben Gottes einen analogen Punkt anzunehmen, wie ihn das Seyn der Creatur zeigt, eine Analogie, die durch den allgemeinen Begriff des Lebens vermittelt ist. Weit entfernt, eine pantheistische Identificirung des Göttlichen und Creatürlichen herbeizuführen, offenbart uns dieß nur die Tiefe der Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und stellt dann gerade auf Grund derselben die ungeheure Verschiedenheit beider Existenzen an's Licht. Wie wir nämlich kraft der Religion jenen Punkt in der Creatur auszuzeichnen vermögen, da sie, die Creatur, aus dem schöpferischen Lebensgrunde sich entsprungen fühlt, da ihr ihre Seele entsteht, so richtet sich kraft derselben Religion die Contemplation auf das Leben Gottes und schaut den Ort, da der von Ewigkeit her seyende Gott sich selbst erfäßt und darin die Möglichkeit einer außer ihm nur durch seinen Liebeswillen zu verwirklichenden Schöpfung hervorruft. Dieser Lebenspunkt aber in Gott, worin ewiges Seyn und ewiges Werden in Einem Zumal gesetzt erscheint, ist, wie es von einer constanten Uebersieferung in der Sprache aller weltgeschichtlichen Völker bezeichnet wird, das Wort, der Logos Gottes. Mit diesem Logos Gottes steht die Religion des Menschen in einem inneren und nothwendigen Zusammenhang. Sie erkennt ihre transcendente Ursache in nichts Anderem, als in diesem in Gott und Gott seyenden Logos.

Indem so die Religion ihre Selbstbetrachtung vollzieht und von da nothwendig auf die Anschauung des göttlichen Logos kommt, entsteht eine von allen anderen Gebieten des Wissens unabhängige Wissenschaft, mit welcher die Theologie anzuhängen vermag. Auf ihrem eigensten Gebiete, dem der Religion, verweilt sie; aus diesem heraus werden ihr die Gegenstände zugeführt, die sonst von der Philosophie her waren entlehnt worden. Indem in

der Welt der Schöpfung als endlichem Gegenbild Gottes nicht das ewige unvordenkliche Seyn Gottes, das uns in einer schlecht-hin unnenkbaren, abgründlichen Tiefe liegt, sondern eben der sich selbst fassende Gedanke Gottes sich abspiegelt und die damit gesetzte Idealwelt, welche die Sphäre seiner Persönlichkeit erfüllt, so entsteht uns hier der Gedanke von den Ursprüngen und Anfängen aller Dinge. Hiermit begründet sich die Lehre von den Principien. Als die Grundwissenschaft der Theologie, womit sie selbst anfängt und entsteht, erscheint die Lehre von den Anfängen und Ursprüngen*). Gehen nun jene Anfänge und Principien von dem Daseyn und der Thätigkeit des Logos aus, so werden wir den Inhalt dieser Principien noch bestimmter zurückführen dürfen auf die Lehre vom Logos. Im Anfang der Theologie, sie begründend, steht die Lehre vom Wort. Die Principienlehre ist Logologie. Hier tritt uns eine erhabene und heilige Erinnerung nahe, indem wir des Apostels gedenken, welcher als der lebendige Zeuge vom uranfänglichen und Fleisch gewordenen Worte von Alters her den specifischen Namen *θεόλογος* erhalten hat. Theologie in diesem Sinne erscheint als die Wissenschaft vom Logos und den in ihm urständenden Anfängen. Diese Lehre vom Logos ist die wahrhaft religiöse Metaphysik, das Gegenbild der abstracten Metaphysik, deren eigenthümlicher Werth darum keineswegs vermindert werden soll. Werden wir vielmehr hier nicht darauf geführt werden, in welch' enger Beziehung der Begriff des Wissens überhaupt zu dem des Logos steht? Bildet sich doch aus einem doppelten Element der Begriff des Wissens, einem objectiven und subjectiven; dem objectiven, das auf die Ursachen der zu wissenden Dinge hindeutet, dem subjectiven, insofern in dem

*) Es wäre unberechtigt, die Aufschrift von der Schrift des Origenes *περί ἀρχῶν* hiemit zusammenzustellen. Vgl. Redepenning in f. Ausgabe des Origen. de principiis. prolegg. p. XX sqq. Aber als Mahnung, auch diese Bedeutung des Principiellen, die in dem Titel an sich enthalten seyn kann, für die Theologie zu verwirklichen, möge uns die Ueberschrift jener ersten wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Glaubens doch immer gelten. — Am bestimmtesten hat bis jetzt Pelt die Bedeutung einer theologischen Principienlehre hervorgehoben, aber sie doch immer zu sehr als Apologetik behandelt, f. Pelt, theolog. Encyclopädie als System S. 375 ff.

Wissenden selbst eine lebendige Beziehung auf jene Ursachen gesetzt ist. Es gäbe ja überhaupt kein Wissen, hätten nicht die wirklichen, geschaffenen Dinge in dem Logos die Voraussetzung ihres Bestehens und wäre nicht im Menschen, kraft der Religion, worin die schöpferische Macht nachempfunden wird, die Möglichkeit einer Reconstruction gegeben. Man sieht also, in welch' enger Verknüpfung Religion und Leben des Logos mit dem Akte des Wissens steht, wie deßhalb die Religion ein Bedürfnis hat, da, wo sie zu ihrer Wahrheit gekommen ist, auch ein Wissen von sich zu erzeugen.

Man pflegt den Anfang der Theologie als Wissenschaft auf die exegetisch-hermeneutische Disciplin und den damit verwandten Kreis der, wie wir sie mit einem Worte nennen können, kanonischen Wissenschaft zurückzuführen. Und in der That, wie der Hauptinhalt der kirchlichen Thätigkeit die Verkündigung des göttlichen Wortes ist, so wird auch die Theologie, die ja das Bewußtseyn der kirchlichen Thätigkeiten auszudrücken hat, ihre Begründung am einfachsten davon entnehmen, daß sie Wesen und Inhalt des Wortes, das verkündigt werden soll, ins Auge faßt. An keinem andern Punkte kann man so greifbar wahrnehmen, wie es zu einer wissenschaftlichen Theologie kommen muß, als gerade da, wo man auf den unmittelbar praktischen Zweck der Kirche, Verkündigung des Wortes, blickt. Denn ist nicht dieses Wort ursprünglich in fremder Sprache, unter entlegenen geschichtlichen Zeitverhältnissen, im Zusammenhange mit einer volksthümlichen, ja mit der Weltgeschichte selbst, geredet und geschrieben worden? Man bedarf also der Sprachkenntnisse, man bedarf der Historie, um des Wortes gewiß zu werden und es authentisch interpretiren zu können. Mit Sprache und Geschichte aber hat man den Kreis der wissenschaftlichen Betrachtung schon beschritten. Noch aber bleibt da die Frage offen nach der eigentlichsten und innersten Bedeutung des Wortes, das sich in die sprachliche Hülle einer Zeit gesenkt hat. Was macht es möglich, daß dieses Wort durch alle Zeiten in allen sprachlichen Verwandlungen und Uebersetzungen die sich selbst gleiche göttliche Kraft der Erneuerung und Wiedergeburt enthält? Wir antworten: weil es das Wort des Fleisch gewordenen Wortes ist, das Wort des heiligen Geistes, der an das Wort des Mensch

gewordenen Logos erinnert. Um das kanonische Wort in seiner eigenthümlichen Bedeutung zu verstehen, ist nöthig zu bedenken, wie in der Schwachheit und Armuth seiner menschlichen Erscheinungsweise der schöpferische Logos Gottes selbst ruht; nimmermehr könnte es neue Herzen schaffen, dieses Wort, wie es doch thut, wirkte nicht in ihm jene allmächtige Kraft des ewigen Logos, der alle Dinge in's Daseyn gerufen hat. Wie darum das gepredigte und geschriebene prophetische und apostolische Wort auf das Wort, das in Gott ist, zurückweist, auf die Offenbarung und ihren Begriff, wornach das in der Ewigkeit verborgene Seyn Gottes sich selber fassend zu Licht und Geist wird, ebenso deutet der nächste Anfang der Theologie, der von der Betrachtung jenes geschriebenen Wortes ausgeht, auf den höheren Anfang, der in dem ewigen Worte beschlossen liegt. Jener Anfang ist der empirische, welcher auf einen idealen zurückgreift. Wie wir bei jedem Anfang ein Doppeltes unterscheiden können, die concrete Wirklichkeit des ersten in die Erscheinung fallenden Punktes und das Princip des Anfangs selbst, das, was jenen Punkt überhaupt erst möglich macht: so unterscheiden wir auch zwei Anfänge im Systeme der Theologie, den historischen und den principiellen. Man sieht, wie deshalb überhaupt nicht Eine Gestalt nur theologischer Encyclopädie geboten werden darf; denn es ist ein anderes Bedürfniß für den, der aus seinen bisherigen Kreisen erst zur Wissenschaft der Theologie und ihrem Studium herantritt, ein anderes für den, der, nachdem er sich in dem Gebiete der Theologie mit ihrem Thatbestand vertraut gemacht hat, nun dazu aufsteigen möchte, die inwohnenden Principien selbst und idealen Anfänge dieses Thatfächlichen kennen zu lernen. Der erste Weg ist der der psychologisch-isagogischen Verfahrensweise, und es nimmt hierbei die Betrachtung ihren Anlaß vor Allem an dem Subjecte, das dem Studium der Theologie sich widmen will. Bei der zweiten Weise erscheint der eigentlich systematische Gang in der reinen Hinwendung auf das Object und dessen inneres, sich selbst entfaltendes Leben. Und fürwahr, in einem gewissen Sinne ist es nicht unerlaubt zu sagen: es lasse sich nirgends mehr ein streng systematischer Weg verfolgen, als gerade bei der Betrachtung der göttlichen Dinge; denn wenn alles System darin beruht, die schaffende Kraft eines Principis in dem

Reichthum und der Ordnung der einzeln hervortretenden Glieder und damit die Allgegenwart jenes Principis in diesen einzelnen Gliedern zu zeigen, wo möchte die strenge Schönheit eines Systems lebendiger sich offenbaren, als in einer eigentlich wissenschaftlichen Gestalt der Theologie, vor Allem ihrer Principienlehre, die es, wie wir nun wissen, mit dem ewigen, sich offenbarenden Worte, also mit der schöpferischen Kraft, wie sie in das geschöpfliche Leben selbst sich einsetzt, zu thun hat? Die treu nachgehende Beobachtung wird hier von selbst zur Systematik, indem sie einfach das wunderbare Zusammenfeyn des Producirenden und des Products nachbildet. Aber es muß wiederholt werden, nichts wäre irriger und verkehrter, als wenn man den Anfänger des theologischen Studiums zuerst vor jenen idealen Anfang der Theologie führte. Vielmehr ist die Erkenntniß dieses Anfangs der Lohn der treuen, empirischen Forschung. Das Prius der Erscheinung wird nur dem klar, der sich zuerst in diese selbst versenkt hat und ihr in voller Hingebung nachschaut in die Tiefen, denen sie entspringt.

Was wird nun der eigentliche Inhalt dieser Grundwissenschaft der Theologie seyn, der wir in dem Vorhergehenden einen Platz innerhalb der Theologie selbst als theologische Principienlehre oder Fundamentalthologie anzuweisen versucht haben? Wir haben es schon ausgesprochen: es ist die Lehre vom Logos. So viel Beziehungen des Logos offenbar sind: so viele Theile dieser Fundamentalthologie werden entstehen. Da ist nun das Erste die Beziehung des Logos auf sich selbst, auf das ewige unwordenliche Seyn Gottes, also auf die immanenten Lebensbewegungen des göttlichen Wesens, wie dieselben durch das Gottes Ewigkeit in sich fassende Seyn des Logos dem menschlichen Gedanken, ob auch immer noch in einer unendlichen Ferne, nahe gebracht werden können. Es ist sodann die Offenbarung und Wirksamkeit dieses Logos in der Schöpfung, die Erkenntniß des Schöpfungs-Organismus, der Schöpfungsstufen, des Systems des Werdens, in welchem sich die im Logos urständigen Gedanken und Typen ausdrücken. Es ist ferner die Erkenntniß derjenigen Action, in welcher das Seyn des Logos als solches innerhalb der Creatur sich abspiegelt und dadurch den Begriff der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseyns und Selbstwillens verwirklicht. Weiterhin kommt zur

Betrachtung die Wirkjamkeit des Logos in dieser selbstbewußten Creatur, das sittliche Verhältniß dieser Creatur zum Logos, ob sie ihm sich eröffnet oder verschließt, und das dadurch modificirte Verhalten des Logos zu diesen Zuständen des bewußt creatürlichen, d. h. des menschheitlichen Lebens. Es ist endlich das Eingehen des Logos in die menschliche Persönlichkeit selbst, die Menschwerdung des Logos und die davon ausgehende Erneuerung, Wiederherstellung der Menschheit, die dadurch verbürgte Vollendung der Schöpfung des Lebens überhaupt.

Wie bedeutsam ist es doch, daß wir in dem Johanneischen Prologe, also in den Worten des Apostels, dem, wie wir oben schon vernommen, vorzugsweise der Name des Theologen beigelegt ist, denselben Inhalt und dieselbe Abfolge einer solchen Fundamentaltheologie vorfinden! So beginnt Johannes mit der Hinweisung auf das ewige Seyn des Logos, der da Gott ist. Er deutet weiter auf die Welt der Schöpfung, auf das durch den Logos entstandene All der Dinge. Er spricht es aus, wie dieser Logos das Princip der Intelligenz in der creatürlichen Schöpfung, das Licht des Menschen ist. Er zeigt auf die Wirkungsweise des Logos in der Geschichte der Menschheit, wie er in diese eingegangen, wie sie ihm sich verschlossen habe, „er kam in das Seine und die Seinen nahmen ihn nicht auf“, wie er das Princip ist einerseits jeder Erleuchtung, die in die Menschenwelt, wenn auch zerstreut, hereinbricht, andererseits der besonderen Heilsökonomie, die mit ihrem letzten großen Namen, ja mit ihrem größten, mit dem Namen Johannis des Täufers schon über sich selbst hinausreicht; endlich aber enthüllt er das Mysterium der Incarnation selbst.

Wir können leicht bemerken, wie in dieser Gliederung der theologischen Fundamental-Lehre die wesentlichen Principien des Wissens nach der realen Seite hin enthalten sind und zwar nicht in einer eklektischen oder zusammengerafften Art und Weise, sondern in einer innerlichen und organischen Aufeinanderfolge. Jene Lehre von dem in Gott seyenden Logos, in dem sich Gott selbst ein offenes Daseyn gibt, enthält die Elemente der Wissenschaft von dem Seyenden; die Lehre von dem die Schöpfung hervorbringenden Logos birgt die Elemente der Naturphilosophie; die Lehre von dem im Menschen sich reflectirenden Logos gibt den

Grund ab zur Anthropologie, Psychologie und formalen Logik. Die Betrachtung der Manifestationen des Logos in der Völkerwelt und in Israel läßt die Theorie der Mythologie und Offenbarung, im weiteren Sinne die Philosophie der Geschichte, entspringen, bis endlich in der Lehre von der Menschwerdung das Centrum der Theologie sich offenbart, das alle folgenden, speciell theologischen Disciplinen beherrscht.

Durch eine solche Fundamentaltheologie wird nun keineswegs das Eigenthümliche der philosophischen Wissenschaften aufgehoben. Nicht daß wir nicht meinen, als hätte die Entwicklung unserer theologischen Principienlehre nicht auch eine sehr bedeutsame Einwirkung auf die Entfaltung der philosophischen Lehren; aber es wollen diese doch immer zunächst von ihrem besonderen Standpunkte, dem Standpunkte des wissenden Subjects aus betrachtet seyn. Hat es doch von jeher die Philosophie für ihre höchste Aufgabe angesehen, ja für den Preis ihrer Forschungen, daß sie eine Lehre von Gott und den göttlichen Dingen aufstellen könnte. Das Wissen selbst treibt zu der Frage nach Gott. Denn da es sich mit dem, was die Sinne bieten, nicht begnügen kann, indem es in demjenigen, was diese darstellen, nur einen ewigen Wechsel und Fluß zu erkennen vermag; da es sodann, wenn es die von einander fliehenden Erscheinungen unter sich vergleichen wollte, in das Gebiet der Reflexion und von da in das des Zweifels gerieth, weil Erscheinung und Gedanke gegenseitig sich bestritten: so war kein anderer Ausweg übrig, aus solchem Streite sich zu retten, als bis zu dem Gedanken des höchsten Seyns selbst vorzudringen. Das höchste Seyn aber ist das, das sich selbst in seinem Princip und ewigen Anfang erfaßt und darin seiner bewußt und mächtig ist, die höchste Einheit also des Realen und Idealen. Um ein Wissen der Wahrheit, das ist ein Wissen aus Gott und zu Gott herzustellen, ist es nothwendig, daß ihm, dem Wissen, sein Object stets gegenwärtig sey, damit es sich mit ihm in Einheit fassen könne. So wird das Wissen —* in seinem idealen Sinne — ein Erkennen sub specie aeterni; in solcher Weise ist alles wahre Wissen Gottesbewußtseyn, ist Theologie, wie denn auch das Alterthum, das den primitiven Begriffen näher stand, keinen wesentlichen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie

annahm. Seitdem aber durch den menschlichen Uebermuth das Wissen von der Voraussetzung seiner Einheit mit dem Seyn, d. i. von dem Glauben in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, sich losriß, seitdem es sein Object nicht nachzerzeugen, sondern selbst hervorbringen, nach durchschnittenem Lebensband das Leben selbst schaffen wollte: seitdem ist auch eine Sisyphusarbeit der Philosophie entstanden, ein abstractes und unfruchtbares Wissen, ein Wissen, das erst dadurch wieder eine richtigere Bahn einschlägt, daß es zu der Gewißheit kommt, es wisse nichts. Dieser kritischen Seite kommt die Thatsache des Christenthums positiv ergänzend zu Hülfe. Mit dieser Thatsache ist jene Grundvoraussetzung, jene Gegenwart des Objects, die im Glauben aufgenommen wird, wieder gegeben. Und nun kann es auch wieder ein Wissen geben, das, ohne sich mit der Theologie zu identificiren, doch Gott und Göttliches zu seinem Gegenstande hat. Auf Grund des Christenthums und der Kirche ergeben sich zwei Richtungen des Wissens von Gott und göttlichen Dingen; die eine Richtung, welche vom Subjekt ausgeht, vom Erkennenden als solchem auf das Object hinstrebend, die andere vom Object aus mit dem Bedürfniß, sich dem subjectiven Erkennen aufzuschließen. Die erste Richtung begründet den Inhalt der Philosophie, die andere den der Theologie. Es liegt deßhalb ein bedeutsamer Sinn in dem Ausdrucke der Philosophie als Weltweisheit, im relativen Gegensatz zur Gottesweisheit, zur — wenn man den Ausdruck nicht mißverstehen will — Theosophie. Dort ist's der ringende Gedanke, der strebt und darum auch durch die irrenden Pfade auf einander folgender Systeme hindurchgeht. Es ist der Standpunkt der Erscheinung, von dem aus das Wesen betrachtet wird und deßhalb, wenn er sich nicht in die Einseitigkeiten des Dogmatismus und Scepticismus fixiren will, nothwendig kritisch-dialektisch verfahren muß. So gewiß nun neben dem religiösen Moment im Menschen, neben der ruhigen Betrachtung eines ewigen Heilsbesitzes die strebende, immer auf neuen Erwerb gespannte Thatkraft waltet, eben so wird neben der Stille theologischer Betrachtung der suchende Gedanke, der die Wahrheit nicht sowohl in ruhigem Anschauen empfangen, als im rastlosen Eifer erwerben und so gleichsam neu für sich erzeugen will, seinen Platz behaupten. Man begreift, wie nach den

verschiedenen Epochen der menschlichen Entwicklung bald die eine bald die andere Richtung vorwiegt. Nicht zufällig und willkürlich wird diese Verschiedenheit sich zeigen: Wir werden uns das Mittelalter nicht ohne das vorwaltend theologische Element denken können, so wenig wie die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und den Beginn des 19. ohne das Vorwiegen des philosophischen Moments. Jetzt, wo das philosophische Streben zu einer gewissen Erschöpfung gekommen, wo eine erneute Sehnsucht nach religiöser Befriedigung erwacht und das Streben nach kirchlicher Gestaltung lebendiger geworden ist, dürfte die Stimmung für solche im engeren Sinne des Wortes theologische, und wenn man will, theosophische Behandlung wieder günstiger seyn. Nur daß man nicht einen Gegensatz zur philosophischen Betrachtung befestigen und der Neigung zu einem Nachlasse der philosophirenden Thätigkeit allzu bereiten Vorschub leisten wolle. Würde man doch dadurch nur eine früher oder später erfolgende Reaction des einseitig subjectiven Wissens veranlassen. Vielmehr gilt es, beide Richtungen, die philosophische und die theosophische, nicht in gemachter Weise in Verbindung zu bringen, wohl aber ihren gemeinsamen Grund in dem menschlichen Bedürfniß zu erkennen, das Eine durch das Andere immer erproben zu lassen. Ob und was Schelling durch seine Unterscheidung negativer und positiver Philosophie aus dem nun geöffneten Schatze seiner philosophischen Arbeit hierfür wirken wird, muß die Zeit lehren. Unbedeutend kann der Gewinn gewiß nicht seyn. Das also ist uns jedenfalls klar, wie Philosophie und Theologie innerhalb der Christenheit ihrem innersten Wesen nach einander nicht widersprechen, wie sie aber auch in dieser gegenwärtigen Weltzeit nicht schlechthin zusammenfallen können, vielmehr sich gegenseitig sollicitiren und bedingen, indem die volle und unmittelbare Einheit die Signatur des vollendeten Reiches Gottes ist.

Die Eigenthümlichkeit einer Fundamentaltheologie wird uns besonders dann klar werden, wenn wir einen vergleichenden Blick auf die Dogmatik werfen. Weil es innerhalb der Theologie selbst an einem Orte gefehlt hat, da die specifisch-theologischen Anschauungen ihren Ausdruck fanden, und doch ein Bedürfniß vorhanden war, sie irgendwo niederzulegen, so haben sie sich vielfach

in die Dogmatik eingeschlichen und dort abgelagert. Dadurch ist die Dogmatik ein Gemisch von Religionsphilosophie, biblischer Theologie und Symbolik geworden und hat ihre praktische Beziehung zur Kirche nur zu oft außer Auge gesetzt. Die Dogmatik aber ist zunächst nichts Anderes, als die wissenschaftliche Darlegung des Dogma's; das Dogma aber ist ein bestimmter, aus dem Bekenntnisse der Kirche entwickelter Lehrsatz; diese Lehrsätze zu beweisen, sie in ihrem inneren Zusammenhange zu erkennen, erscheint als die Aufgabe der dogmatischen Disciplin. Sie geht zunächst nicht von einem im engeren Sinne des Wortes theologischen Interesse aus, sondern von einem anthropologisch-praktischen, von der Frage nach der Seligkeit, und zwar noch bestimmter von der Gewißheit, wie diese Seligkeit durch die empfangene Vergebung der Sünde erfahren werde. Dieß Bewußtseyn von der Vergebung der Sünden sollte die gestaltende Macht einer Dogmatik seyn. Hiernach müßte Stoff und Eintheilung derselben sich richten. Des Menschen Urzustand und Fall, Erlösung und Heilsaneignung reihen sich leicht unter die Heilsthat Gottes und die Heilserfahrung des Menschen, die da steht in Vergebung der Sünden. Gewiß auch hier kann es an bestimmten Aussagen über Gott, den Gottmenschen und Gottes Reich nicht fehlen. Ist es ja die heilige Liebe Gottes, welche die Sünde vergibt, sowie die Einheit göttlicher und menschlicher Natur, darin der Erlöser das Werk der Versöhnung vollbringt; es ist die geistige Gemeinschaft aller derer, die zum Glauben gekommen sind, worin das Reich Gottes innerhalb dieses Weltzusammenhanges sich entfaltet. So haben alle diese Thatfachen einen ontologischen Hintergrund, aber diesen zu entfalten ist nicht Sache der Dogmatik, sondern jener theologischen Principienlehre. Die Dogmatik vielmehr verfährt zunächst so, daß sie die Erfahrungen des christlichen Glaubens von dem Mittelpunkte der Gewißheit der Sündenvergebung her aussagt, sodann diese Aussagen aus der Schrift beweist und endlich Beides, Nachweis der Erfahrung und Beweis der Schrift vollendet durch den Hinweis auf die allgemein wissenschaftlichen Gesetze. Erst hier in dieser ihrer letzteren Funktion nähert sich die Dogmatik der Gegend, welche die Fundamentaltheologie einnimmt, ohne mit ihr zusammenzufallen. Als das vermittelnde Band aber zwischen beiden, der Fundamen-

taltheologie und der Dogmatik, erscheint die biblische Theologie; denn in ihr besitzen wir die Wissenschaft des zur Schrift gewordenen Wortes, und sie, diese Schrift, ist selbst wieder die Vermittelung zwischen dem in Gott Seyenden, dann Mensch gewordenen Logos und der Kirche. In dem Schriftbeweis der Dogmatik wird daher immer mit durchklingen, was in der Principien-Theologie von dem die Schrift erzeugenden und erfüllenden Gottesgedanken erkannt worden ist. Und wenn wir oben gesehen haben, wie der Logos auch das Princip des menschlichen Bewußtseyns ist, so wird auch die Beziehung der dogmatischen Aussagen auf das allgemein menschliche Bewußtseyn, was, wie wir eben andeuteten, nicht minder eine Funktion des dogmatischen Verfahrens ist, nicht ohne Rücksicht auf jene Principien-Theologie seyn dürfen. Aber wie anders ist doch dieß, als was uns in so vielen Dogmatiken entgegentritt, wenn daselbst eine Prüfung der kirchlichen Lehrsätze angestellt werden soll nach Schrift und Vernunft! Hat man auch in neueren Zeiten diese Vernunft, der man die kirchlichen Lehrsätze unterwarf, die durch die christliche Idee erleuchtete genannt, im Gegensatz zu der natürlichen mit ihrer oberflächlichen Reflexion: so will es doch etwas ganz Anderes sagen, wenn man weiß, es sey diese christliche Idee auf die Anschauung des Logos und seiner verschiedenen Christen- und Offenbarungsweise gerichtet. Soll aber erst noch besonders darauf aufmerksam gemacht werden, welch' einen unendlichen Werth es hat, die kritischen Normen für die Dogmatik nicht aus der Philosophie, sondern aus dem eigensten und innersten Gebiete der Theologie selbst zu entnehmen?

Hatte nun die Theologie es an einer solchen, sie selbst begründenden Disciplin fehlen lassen: so können wir uns nicht wundern, wenn sich die Fragen, die in ihr auftauchen und Antwort suchen sollen, in ein Gebiet geflüchtet haben, das seine stillen Verehrer eben so mit innigster Befriedigung zu erfüllen pflegt, als es insgemein verächtlich von der Welt, auch von der der Theologen, behandelt wird, in das Gebiet der Theosophie. Wer will all' die Täuschungen verkennen, die in diesem sonderbaren Kreise eine die andere verdrängt, die Mischung von Bild und Sache, die es weder zu einer rein poetischen Gestalt noch zu einem klaren Gedanken bringt, den Mangel an Methode wie an empirischer Kenntniß,

die Versezung originaler Gedanken mit halbverstandener Ueberlieferung und mit Schulformeln, obschon diese aus ganz anderem Boden entsprungen waren, die Vermengung des Autodidaktischen mit Theodidaktischem, von tiefer Anschauung der Schrift, von eindringendem Naturblick mit eigenen und zufälligen Gedankenbildungen, die sich selbst aber doch als objective Realitäten erschienen und so statt *θεολογούμενα* mythologische Vorstellungen erwachsen ließen? Und dennoch liegt ein tiefer Kern der Wahrheit in jenen seltsamen Bildungen verhüllt, ein Kern, der nicht nur Esoterikern vorbehalten, der verwerthet seyn will, der eine fortwährende Anforderung stellt zur Ausbildung einer eigenen, in sich zusammenhängenden und klaren Wissenschaft. Jene Mischung von Offenbarung sowohl in Schrift als Natur — und Mythologie — sie ist ein warnender aber auch treibender Fingerzeig darauf, wie eine lebendige Erkenntniß der theologischen Principien aus dem nicht unklar verquickten, sondern organisch verbundenen Studium der Schrift, der Natur und des Bewußtseyns hervorzugehen habe. Und gewiß, über Mangel an Materialien zur Lösung der Aufgabe ist so wenig, wie über Geringsfügigkeit der Aufgabe selbst zu klagen.

Die Bedeutung aber einer solchen theologischen Principienlehre besteht darin, daß sie überhaupt den Schlüssel bildet zu der theologischen Erkenntniß. Aus ihr entspringt die rechte Terminologie, welche die Theologie anzuwenden hat. Sie ist der andere, der historischen und kritischen Theologie entgegengesetzte Pol, diese also nicht abweisend, vielmehr, eben weil entgegengesetzter Pol, sie fordernd, nur daß hier ein schon früher ausgesprochener Gedanke noch einmal bestimmt und scharf hervorgehoben werde, der nämlich, wie das Studium dieser Principienlehre nicht dem Anfänger in der Theologie geboten werden dürfe, sondern dasselbe die geschichtliche Kenntniß der Religion und Theologie voraussetze. Wie, um das Wesen synthetisch zu erfassen, zuerst die Erscheinung analytisch sich entfaltet haben muß: so setzt jene Anschauung der wesentlichen Theologie die Erfahrung ihrer mannigfaltigen Erscheinungen voraus; sonst würde eine solche Principienlehre ein leeres Formelgelingen, eine abstruse Disciplin, die eine lebendige Auffassung ersticht. Es bewährt sich uns auch hier eine Wahrheit, deren voll-

sten Sinn die Erfahrung der Ewigkeit erschließen wird, daß nämlich erst bei dem erreichten Ziele der Anfang in das Licht der Erkenntniß trete, wie auf dieser Erde erst zur erfüllten Zeit verkündigt werden konnte: „im Anfang war das Wort.“

III.

Untersuchungen über den Lehrgehalt des Römerbriefs mit Beziehung auf die kirchliche Lehrform,

von Prof. Julius Röstlin in Göttingen.

I.

Der Lehrgehalt des Briefes überhaupt.

Ein Versuch, den Lehrgehalt des Römerbriefes in bestimmter Beziehung auf die Lehre der evangelischen Kirche zu erörtern, bedarf nicht erst einer Rechtfertigung. Unstreitig wird Jeder, der Kirchenlehre und Bibellehre vergleichen, jene durch diese begründen oder dieser gemäß verbessern, und hiebei nicht von vorn herein den ganzen Inhalt unserer Dogmatik gleichmäßig in die Untersuchung ziehen, sondern von den eigenthümlich protestantischen Principien derselben ausgehen will, durch Geschichte und Inhalt der Kirchenlehre vorzugsweise vor Allem auf den Römerbrief hingewiesen. Bekannt ist, wie Melancthon nicht bloß seine Loci aus einer Erklärung unseres Briefes hervorgehen ließ, sondern auch ursprünglich schon in demselben nicht weniger als eine ganze Glaubenslehre niedergelegt fand; Paulus — so sagt er in den ersten Auflagen der Loci, in der Einleitung — habe hier ein compendium doctrinae Christianae abgefaßt. In der neueren Zeit ist wenigstens die Ansicht eine sehr verbreitete, ja vielleicht die vorherrschende, daß wir im Römerbrief zwar nicht ein solches Compendium christlicher Lehre überhaupt, aber doch einen vollständigen Inbegriff des Glaubens, wie er im großen Heidenapostel war

und von ihm verkündigt wurde, zu erkennen haben. So unbedingt zwar wie Olshausen hat dieß wohl kein neuerer bedeutender Erklärer des Römerbriefes ausgesprochen, — daß der Brief „gleichsam eine paulinische Dogmatik enthalte, indem alle wesentlichen Momente, die der Apostel in seiner Behandlung des Evangeliums vorzugsweise hervorzuheben pflegte, hier ausführlich entwickelt seyen.“ Aber während Andere, und zwar keineswegs bloß Solche, welche Dr. Baur's Anschauung von der Geschichte der apostolischen Zeit theilen, eine concretere Veranlassung für die Abfassung des Briefes festhielten und im Zusammenhang hiemit in ihm vorzugsweise nur gewisse Hauptseiten der christlichen Lehre entfaltet fanden, und während neuerdings auch Tholuck seine frühere Ansicht, daß der Brief ohne polemische Tendenzen einfach ein „System paulinisch-christlicher Lehre“ vortrage, nicht mehr ganz für die richtige glaubt halten zu dürfen*), läßt z. B. Meyer noch in der neuen Auflage seines Commentars (1856), mit Berufung eben auch auf Tholuck, den Apostel „der römischen Gemeinde sein Evangelium, in welchem sie bereits durch seine Schüler unterwiesen waren, in seinem ganzen ausführlichen Zusammenhang vortragen,“ und Philippi (auch in der zweiten Aufl. seines Comm., 1856) findet in dem Brief nicht bloß überhaupt eine „zusammenhängende Lehrentwicklung des specifisch paulinischen Evangeliums, wie in keinem andern,“ sondern ist auch der Ansicht, daß der Apostel, wenn er sein Evangelium zu einer großartigen Gesamtanschauung habe zusammenfassen wollen, gar nicht in einer anderen Form als in der hier uns vorliegenden es habe darlegen können.

In solcher Weise glauben nun allerdings auch wir den Inhalt des Briefes nicht auffassen, eine so allgemeine, umfassende dogmatische Bedeutung, wie hiernach anzunehmen wäre, glauben wir ihm nicht geben zu dürfen; und nur, wenn hierüber herrschende unrichtige Voraussetzungen beseitigt sind, wird auch das Einzelne, was der Brief an Lehrmomenten enthält, richtig erörtert — dann erst auch das Verhältniß, in welchem unsere Kir-

*) Vergl. Tholuck, Comm. 3 Br. a. d. Röm., 1856, S. 17. 18 mit der Ausg. von 1842, S. 24.

chenlehre, sowie neuere Lehrversuche hiezu stehen, richtig geprüft werden können.

Man könnte jener Auffassung gegenüber im Voraus fragen, ob es denn überhaupt dem Charakter apostolischer, mündlicher oder schriftlicher Verkündigung entspreche, daß ein Paulus eine solche förmliche „Glaubenslehre“ sollte aufgesetzt haben; doch könnte man hierauf immerhin antworten: auch wenn man sich die Apostel vorstelle als ganz „in der lebendigen Mitte der sich gestaltenden Verhältnisse lebend“ (Baur, Apostel Paulus S. 338, nach ihm Tholuck, Comm. 1856, S. 18.) und zugebe, daß sie auch bei Abfassung ihrer Schriften immer durch bestimmten äußeren Impuls sich haben bestimmen lassen, so könnte ja doch ein solcher concreter Impuls eben dazu, in „rein objectiver Darstellung“ den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen (ebendaf.), auch schon für einen Apostel eingetreten seyn. Und in der That hat, besser als früher durch Olshausen geschehen war, dieß neuerdings namentlich Philippi in Betreff des Römerbriefes auszuführen gesucht, und wir würden, wenn auch der bestimmte Inhalt des Römerbriefes damit schon sich erklären ließe, seine Ausführung für vollkommen genügend halten.

Dagegen möchte man erwarten, daß einem Dogmatiker, der die wahre, volle Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der biblischen und zumeist gerade der paulinischen festhält, schon stärkere Bedenken sich aufdrängen würden bei Wahrnehmung davon, daß Momente, welche die Kirche als grundwesentliche aufstellt, entfaltet und scharf zu bestimmen sucht, in einer solchen Darlegung des Evangeliums, wie sie für Paulus allein möglich gewesen seyn soll, theils gar nicht erwähnt oder auch nur angedeutet sind, wie z. B. die Lehre von der Kirche, vom Abendmahl, theils wenigstens gar keiner ausdrücklichen Erörterung gewürdigt werden, wie namentlich die Grundlehre von Christi Person. Man beachte, daß Melancthon jene Bezeichnung unseres Briefes als eines dogmatischen Compendiums nur damals gebrauchte, als er selbst auch die Loci eine evangelischen Glaubenslehre so meinte ausführen zu können, daß er nach des Apostels Vorgang »de mysteriis trinitatis, de modo creationis« u. s. w. zu schreiben sich enthalte. — Wer sodann, wie wir bei Meyer werden voraussetzen haben,

solche Blicke auf Gestalt und Inhalt der kirchlichen Glaubenslehre im Interesse kritischer Unbefangenheit vielmehr fernhalten als beachten wissen will, der dürfte mindestens uns erst erklären, wie es komme, daß, während der Römerbrief das paulinische Evangelium einfach in seinem ganzen ausführlichen Zusammenhang vortragen soll, nicht etwa bloß in späteren Briefen andersgestaltete Ausführungen von Grundlehren gegeben, sondern auch in Briefen, welche jedenfalls demselben Stadium mit dem Römerbrief angehören, Begriffe, welche in diesem als die Grundbegriffe behandelt werden, ganz zurücktreten und dagegen Lehren, welche dieser nur kurz oder bloß beiläufig anführt, als sehr wichtige entfaltet werden: man denke an das Verhältniß der Korintherbriefe, einerseits z. B. zum Begriff der Rechtfertigung, andererseits zur Lehre von der Auferstehung. •

Doch nicht erst außerhalb des Inhalts unseres Briefes werden gegründete Bedenken gegen jene Auffassung sich erheben müssen; es genügt, um solche rege zu machen, eine Ueberschau des Inhaltes selbst. Wie man auch den Inhalt von Kap. 1—8. im Einzelnen fassen mag, immer wird man sagen müssen, der Hauptgegenstand, welchen der Apostel hier behandle und welcher daher den Mittelpunkt, ja den wesentlichen Inbegriff seines Evangeliums ausmachen sollte, sey die Rechtfertigung durch den Glauben und überhaupt die Aneignung des Heils, und gegenüber von dieser einen Hauptfrage, wie das Subject seinerseits aus dem vorchristlichen Zustand in den Stand der Gnade und den Besitz des Heils gelange, habe alles Andere nur secundäre Bedeutung und namentlich die objective Begründung des Heils in Christi Person und Werk komme gemäß des Apostels Lehrart nur insofern in Betracht, als der Apostel, alles Interesse jenem Vorgang in den Subjecten zuwendend, doch denselben sich nicht habe denken können, ohne ihn noch an eine solche objective Begründung anzuknüpfen. Allein wie ganz anders tritt nach des Apostels eigenen ausdrücklichen Worten als der Mittelpunkt des Evangeliums, zu dessen Behuf ihn Gott ausgesendet und das die Prophetie vorherverkündigt hat, vielmehr einzig Jesus Christus selbst hervor, der Sohn Davids und der auferstandene Gottessohn: Kap. 1, v. 3. 4. Es entspricht das auch ganz der persönlichen Lebenserfahrung des

Apostels, in deren Betreff keineswegs, wie von Manchen geschieht, bloß oder zuvörderst das auszuheben ist, daß der Apostel wie kein anderer den Unterschied zwischen dem Gesetzesstande und der Eingengerechtigkeit und zwischen Glaubensgerechtigkeit und Gnadenstand an sich selbst erfahren habe, sondern noch vor und über allem Andern das, daß der persönliche erhöhte Christus selbst es war, der ihn berufen und ihm sich geoffenbart hatte, welchen erkannt zu haben er sich glücklich pries und in dessen Gemeinschaft allein wahrhaft leben zu können er sich bewußt war. Es ist undenkbar, daß er da, wo er das ganze Evangelium auch nur in den Grundzügen darlegen wollte, nicht viel ausdrücklicher und bestimmter von der Person dieses Christus gesprochen hätte; ohne dieß beweisen schon die kurzen Worte v. 3. u. 4. hinlänglich, daß seine Auffassung von jener Person an tiefem Lehrgehalte reich war; daß er aber hier bei so kurzen Worten es bewenden läßt, ist nicht ein Beweis dafür, daß er, unerklärlicher Weise, ein näheres Eingehen doch bei Gesamtdarlegung des Evangeliums nicht für nöthig gehalten hätte, sondern dafür, daß er eben eine solche Gesamtdarlegung hier nicht geben wollte, daß er aber, wo irgend schon das Evangelium gepredigt war, eine Bekanntschaft mit der Lehre von Christo selbst als der Hauptlehre schon voraussetzte: wo er sie noch nicht hätte voraussetzen können, da wären jene Worte noch gar nicht verständlich gewesen. — Es verhält sich ähnlich mit der Lehre von Christi Werk, von der Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung. Wir werden gerade auch gemäß dem, was unser Brief selbst ausführt, unbedingt anzuerkennen haben, daß zu des Apostels Grundanschauung vom Heilswege jene objectiven Hülfsfacten keineswegs bloß wie eine untergeordnete That sich verhalten, sondern daß, während das Subject ganz und allein durch den Glauben zum Heil gelangen soll, dieser Glaube ohne jene Thatfachen total ohne Grund, Inhalt und Wesen wäre und daß daher zur Darlegung einer paulinischen Heilslehre nothwendig auch eine ausdrückliche Besprechung und Erläuterung jener Thatfachen, dergleichen der Römerbrief nicht gibt, gehört hätten. — Zu ähnlichen Bemerkungen geben auch z. B. die Beziehungen auf eine feste, reiche Eschatologie, welche der Brief enthält, Veranlassung. — Auch aus dem parä-

netischen Theil des Briefes sind Momente hier anzuführen: wird z. B. nicht in Kap. 12. ganz auf dieselbe reiche und tiefe Lehre von der Gemeinde und ihrem Seyn in Christo hingewiesen, welche der 1. Korintherbrief uns bietet? und steht dieselbe nicht mit der gesammten Lehre vom Heil, das in Christo ist, in so enger Verbindung, daß es da, wo diese dargelegt wird, doch auch an einem Orte für sie nicht fehlen sollte?

Man könnte versuchen, die hier bestrittene Ansicht wenigstens mit der Einschränkung festzuhalten, daß der Apostel in unserem Briefe zwar nicht die Grundlehre vom Heil überhaupt, wohl aber die Heilslehre, so weit sie ihm im Unterschied von andern mehr judenchristlichen oder noch minder entfalteten Lehrtypen eigenthümlich war, zum Gegenstand umfassender Entwicklung habe machen wollen. Allein dann wäre es nach dem Sinne des Apostels selbst jedenfalls nicht mehr Gesamtdarlegung „seines“ Evangeliums; denn daß er nirgends bloß das ihm Eigenthümliche verkündigte, versteht sich von selbst, und daß er auch selbst unter „seinem“ Evangelium keineswegs (wie auch Neuß, Gesch. d. h. Schr. d. N. T., §. 108 nach Röm. 16, 25. anzunehmen scheint) bloß dieses verstanden hat, ersieht man klar z. B. aus Röm. 2, 16. Ueberdies aber ist nicht einmal zuzugeben, daß der Apostel auch nur wenigstens in dem, was zumeist als seine Lehre bezeichnet werden könnte, nämlich bei der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, einer vollständigen Darlegung sich befleißigt hätte: wir werden sehen, wie er, während er auf das Eine ausführlich eingeht, Anderes, z. B. gleich die Hauptfrage, was denn der Glaube selbst sey, ohne alle ausdrückliche Erörterung bei Seite liegen läßt.

Hiezu nehme man noch die Methode, in welcher der Apostel das, worauf er wirklich eingeht, entwickelt, — die Anordnung der einzelnen Momente, die Art, wie der Uebergang von Einem auf's Andere vermittelt wird. Es klingt allerdings ganz nach Art einer förmlichen, umfassenden und zusammenhängenden Entwicklung einer christlichen Glaubenslehre, wenn man sagt: der Apostel schildere zuerst den Zustand der Sünde und des Verderbens, in welchem die vorchristliche Menschheit, und zwar einerseits die heidnische, andererseits auch die jüdische sich befinde, zeige dann, wie

ihr in Christo mittelst des Glaubens ein Weg des Heiles eröffnet worden sey, und lasse weiter Kap. 6. auf die Lehre von der Rechtfertigung die von der Heiligung folgen. Allein wie unvermittelt ist da gleich der Uebergang von Kap. 1. zu Kap. 2., oder wie wenig jedenfalls stimmt dieser eregetisch so schwer zu erklärende Uebergang mit $\delta\iota\omicron\ \alpha\tau\lambda.$ und dann der eigene Umstand, daß die Juden, zu denen übergegangen werden soll, bis v. 17. gar nicht ausdrücklich genannt werden, zur Art einer einfachen, ruhig fortschreitenden, nur durch ihren objectiven Inhalt bestimmten dogmatischen Ausführung! Hat ferner der Apostel nach Art einer solchen Ausführung erst den Sünden Zustand vor Christus umfassend in der Totalität seiner Momente schildern und hiemit die ganze Heilsbedürftigkeit darlegen wollen, wie haben wir dann zu erklären, daß er das Gebundenseyn der einzelnen Subjecte durch die Macht der Sünde noch nicht hier, sondern erst, nachdem er die Lehre von der Rechtfertigung entwickelt hat, in Kap. 7. ausführt? — Auch bei Kap. 6, 1. ff. hat der Uebergang von Kap. 5., näher angesehen, gar nicht die Art jener einfach dogmatischen, systematisch fortschreitenden Methode; denn es wird keineswegs, wie man nach den Ordnungsplanen mancher Commentatoren meinen sollte, nun aus der Lehre von der Rechtfertigung, oder aus dem Begriff des Gerechtfertigtseyns weiter argumentirt, sondern vom Wesen der Taufe wird ausgegangen, von welchem bisher noch gar nicht die Rede war; und während protestantische Dogmatiker, und zwar gewiß mit Recht, einen wahren Glauben ohne Reue und ein der Sünde Absterben sich nicht denken können, wird auf diese Momente der Buße erst, nachdem die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bis zum Ziel, dem Ererben des ewigen Lebens (Kap. 5.), verfolgt worden ist, in jener Bezugnahme auf die Taufe als ein Sterben mit Christo hingewiesen. — Nicht minder beweisend ist die Methode des Abschnittes Kap. 9—11. Davon, daß derselbe die Prädestinationslehre überhaupt dogmatisch darlegen wolle, kann vornweg nicht die Rede seyn; nur um die Erwählung Israels einerseits, die Begnadigung der Heiden andererseits handelt es sich. Bei der Beantwortung dieser Frage aber baut der Apostel nicht, wie man bei zusammenhängender dogmatischer Entwicklung erwarten sollte,

in einfachem Fortschritt auf dem weiter, was er Kap. 1—8. von der Zuthellung der Gnade überhaupt gelehrt hat, sondern der Uebergang von Kap. 1—8. zu Kap. 9. erscheint so abrupt, daß er nur aus Rücksichtnahme auf Stimmungen und Gedanken, die Paulus bei seinen Lesern voraussetzen hatte, sich erklären läßt. Nur so wird sich auch der Charakter, welchen die Ausführung innerhalb dieses Abschnittes selbst trägt, erklären lassen: der Widerspruch, in welchen der Apostel dabei mit sich selbst zu kommen scheint, — die Schroffheit und Härte einerseits, mit der er erst (Kap. 9.) Alles nur von Gottes Macht und Willen abhängig macht, der vorwurfsvolle Nachdruck andererseits, mit dem er dann doch Israels Verderben vielmehr dem eigenen Ungehorsam desselben Schuld gibt.

So wenig verkannt werden darf, daß unser Brief mehr als irgend ein anderer neutestamentlicher einer methodisch systematischen Ausführung der Heilslehre nahe kommt und auch mehr als irgend ein anderer über das Gebiet derselben sich ausdehnt, so gewiß weisen doch die bisher ausgehobenen Eigenthümlichkeiten desselben darauf hin, daß bei der Voranstellung derjenigen Seiten und Momente jener Lehre, welche vorzugsweise erörtert, bei Hervorhebung der besondern Begriffe und Gesichtspunkte, unter welchen sie befaßt, und bei der Methode, in welcher die Hauptgedanken an einander geknüpft und weiter geleitet werden, der Apostel keineswegs bloß durch seine allgemeine Auffassung vom Evangelium an sich und durch das Bestreben, es in objectiv richtigem Zusammenhang zu entfalten, sondern sehr wesentlich durch jene bestimmte Rücksichtnahme auf den innern Stand und das Bedürfnis der Leser geleitet wurde.

Was aber läßt der Brief selbst in Betreff dieses Standes der Leser voraussetzen? Bekanntlich ist Streit darüber, ob die römische Gemeinde mehr aus Judenchristen oder mehr aus früheren Heiden bestand, und meist verbindet sich dann eben mit der ersteren Ansicht die Annahme, daß der Brief vorzugsweise judenchristliche Einwürfe und Bedenken im Auge habe. Wir glauben nun zwar nicht jener Ansicht, sondern vielmehr denen, welche im Briefe (schon nach 1, 5. 13.) den Apostel als Heidenapostel zu einer vorzugsweise aus der Heidenwelt gewonnenen Gemeinde sprechen hören, Recht geben, dennoch aber festhalten zu müssen, daß auch bei einer sol-

chen Gemeinde Einflüsse des Judaismus zu bekämpfen seyn konnten und wirklich zu bekämpfen waren. Dergleichen Einflüsse lagen nicht bloß bei früheren Judenproselyten sehr nahe, sondern sie mochten an jeder apostolischen und so auch an der paulinischen Heilsverkündigung Anlaß nehmen, sofern jede an die alttestamentliche Offenbarung Gottes sich angeschlossen, dabei die Unwandelbarkeit göttlichen Willens und Waltens lehrte, und hiemit von selbst auf die Frage führte, wie doch der jetzt verkündete Heilsweg zur Ordnung des Alten Bundes sich verhalte. Daß aber der Apostel wirklich auf jene Einflüsse den Blick gerichtet hatte, erhellt nicht bloß aus 14, 1—15, 12. oder aus 16, 17 ff., sondern auch aus der Haltung des eigentlich lehrhaften Theils unseres Briefes, Kap. 1—11. Diese Haltung wird nicht genug beachtet, wenn man gleichmäßig „die Aufhebung des ungesetzlichen Heidenthums wie die des gesetzlichen Judenthums im Christenthume“ als Gegenstand des Briefes ansieht (so Philippi, Comm. S. 9.), oder die Absicht in ihm findet, die Gemeinde durch richtige Erkenntniß der weltgeschichtlichen Stellung des Christenthums gleichmäßig davor zu warnen, daß sie durch jüdischen Anspruch sich beirren lasse, wie davor, daß sie den eigenthümlichen Beruf des jüdischen Volkes verkenne (Hofmann, Schriftbeweis I, 545). Es ist, um mit dem ersten Hauptabschnitt Kap. 1, 17. — Kap. 3. zu beginnen, allerdings wahr, daß die Darlegung „mit der Demüthigung der Heidenwelt unter die Verdammniß ihrer sündigen Verderbtheit“ anhebt; aber doch ist es dann der Gegensatz nicht etwa gegen heidnisches Lasterleben, sondern nur gegen jüdische Gesetzesgerechtigkeit, worauf bei Feststellung des in Christo geoffenbarten Heilsweges das Gewicht fällt (vgl. 3, 27 ff.); in den zunächst sich anschließenden Abschnitten bis Schluß von Kap. 5. wird ohnedieß auf den früheren Zustand der Heidenchristen und die negativen oder auch positiven Beziehungen des Heidenthums zum Christenthum gar nicht mehr reflectirt. — Bei der Frage, mit welcher der Abschnitt Kap. 6, 1 ff. eingeleitet wird, können wir zwar zunächst eben so sehr an eine Versuchung denken, vor welcher alle Christen und besonders die früheren Heiden gewarnt werden mußten, als an einen Einwurf von Seiten des Judaismus. Aber auch hier macht sich bald wieder die besondere Rücksichtnahme auf's Judenthum bemerklich: der Stand unter dem

mosaischen Geseze ist es (7, 1 ff.), welchem gegenüber ausgeführt wird, daß jetzt erst, in Christo, ein Leben wahrer Heiligung möglich sey. — Bei Kap. 9—11. kann man mit Hofmann sagen: die Darlegung schließe mit einer Demüthigung der Heidenwelt gegenüber dem unverlorenen heilsgeschichtlichen Verufe Israels. Aber erst am Schluß des ganzen Abschnittes tritt diese Beziehung ein, während Kap. 9. und 10. eben nur wieder mit den Ansprüchen des Judenthums sich zu thun macht und in Kap. 11. der Absicht, übermüthige Heidenchristen zu demüthigen, das Streben, bedenkliche Gemüther wegen der scheinbaren Verwerfung Israels zu beruhigen, jedenfalls zur Seite geht.

Auch auf den Ton, welcher dem Briefe eigen ist, haben wir noch zu verweisen. Die eine Seite, welche hier in Betracht kommt, bezeichnet z. B. Reuß (Gesch. d. heil. Schriften d. N. T. S. 109): wie er durch das ganze Sendschreiben ein Bestreben des Apostels durchschimmern sieht, jeden Verdacht einer feindseligen Gesinnung gegen Israel und sein heiliges Erbe von sich abzuweisen, so macht er besonders auch aufmerksam auf behutsame, doch den Grundsätzen des Evangeliums Nichts vergebende Wendungen in der Beweisführung, welche mit ausdrücklichen Bethenerungen der Liebe zu seinen Stammgenossen abwechseln. Andererseits gehört hieher die Lebhaftigkeit, Energie und Schärfe, mit welcher er hin und wieder plötzlich, offenbar weil er bestimmte Gedanken der Leser selbst treffen will, an diese Leser sich wendet; es geschieht das in Fällen, wo es gleichfalls um Judaismus sich handelt, aber weniger um Bedenken, die zart behandelt, als um hochmüthige Vorurtheile, die niedergeschlagen werden müssen. Besonders ist in dieser Beziehung der Ton vom Kap. 9—11. zu beachten. Aus dem ersten Theil des Briefs mag hier angeführt werden der schon erwähnte Uebergang, welcher 2, 1. gemacht wird. Derselbe wäre unverstänlich in ruhig objectiver Lehrausführung. Will aber die Rede hier mit lebendig praktischer Tendenz in Bewußtseyn und Gewissen selbstgerechter Juden oder Judenchristen unmittelbar eindringen, so ist der Uebergang desto geeigneter, je rascher, frappanter er ist, ja je mehr scheinbar unvermittelt er erfolgt. Bei solchen Lesern des Abschnitts 1, 18—32. dürfen wir als Gedanken, den sie durch diesen in sich anregen ließen, voraussetzen: deshalb trifft mit Recht

jene Gräuelthäter das äußerſte Verderben und unentſchuldbar verfallen ſie dem Gericht. In plötzlicher, überraschender Wendung kehrt das nun der Apoſtel gegen ſie ſelbſt; in einfacher dogmatiſcher Entwicklung möchte der Uebergang ſo geſchehen: die Heiden verfallen deſhalb unentſchuldbar dem Verderben, aber ebenſo unentſchuldbar ſind nun auch die Juden u. ſ. w.; hier aber, wo es gilt, die Gewiſſen zu überwältigen und niederzuſchlagen, ſoll gerade das Unerwartete, was jene Wendung hat, Wirkung thun; der eigentliche Grund, weſhalb gerade auch ſie unentſchuldbar ſind, liegt dann allerdings nicht, wie man bei ſonſtigem ſchlichtem Gedankengange dem *διό* zufolge erwarten möchte, im Inhalte des vorangegangenen Abſchnittes, ſondern erſt in den nachfolgenden, mit *γὰρ* eingeführten Sätzen.

Nach all dieſen Winken über die Abſichten und Rückſichten, durch welche bei Ausfühung der im Brief enthaltenen Lehre der Apoſtel ſich beſtimmen ließ, könnte man nur etwa noch fragen, ob man nicht ſtehen bleiben müſſe bei der Anſicht derjenigen Erklärer, welche nur eine Bezugnahme auf's Judenthum an ſich, nicht auf Einflüſſe deſſelben innerhalb der römischen Chriſtengemeinde ſelbſt in dem Briefe anerkennen wollen; man würde jedoch hie mit gerade das wieder überſehen, daß der Apoſtel an den Stellen, wo er ſolchen Bezug nimmt, offenbar eben zu ſolchen Perſonen, die er als Leſer ſeines Briefes vorausſetzt und zu ihren Vorurtheilen und Bedenken ſich in Beziehung ſetzt, und überdieß wird jene Anſicht auch ſchon dadurch widerlegt, daß, wo es um eine Entgegnung gegen das Judenthum ſelbſt ſich handelte, die pauliniſche Lehre von Jeſus als dem Gottesſohn und dem Gefreuzigten nicht vorausgeſetzt, ſondern vor allem Andern erſt gerechtfertigt werden müſſte.

Aber ſo viel iſt nun allerdings andererseits auch anzuerkennen, daß von Herrſchaft oder auch nur von entſchiedenem Hervortreten eines ausgeprägt judaiſtiſchen Charakters bei der römischen Gemeinde nicht die Rede ſeyn darf, daß es vielmehr der Mehrzahl der Gemeindeglieder überhaupt noch an Klarheit und Beſtimmtheit der Erkenntniß und des Urtheils in Betreff jener Streitfragen geſehlt haben wird, und demnach der Apoſtel die Geſamtheit der Gemeinde erſt weiter zu fördern, im richtigen Glauben zu erbauen und zu gründen, nicht wie eine von beſſerer Erkenntniß abgefallene

zurechtzuweisen hatte. Nur hieraus, — in Verbindung damit, daß der Apostel selbst seine bestimmte Lehre in Rom noch nicht gepredigt hatte, — erklärt sich der in die Augen springende Unterschied, der zwischen dem Römerbrief und dem ebenfalls gegen Judaismus gerichteten Galaterbrief doch wieder in der ganzen Art des Auftretens stattfindet. So deutlich auch die Ausführung die Beziehungen auf entgegenstehende, zu widerlegende Anschauungen hervortreten läßt — im Ganzen bleibt ihr doch der Charakter positiver, nicht bloß polemischer Entwicklung. Man kann durchaus nicht sagen, der Apostel lege sein ganzes Evangelium dar; er führt, den Bedürfnissen der Leser gemäß, nur gewisse Hauptmomente aus und hebt gewisse Seiten und Gesichtspunkte besonders hervor, während er Anderes, an sich gleich Wesentliches, unbenützt und unerörtert bei Seite läßt; er führt seine Entwicklung oft nicht sowohl dadurch weiter, daß er aus bisher Entwickeltem weiter argumentirt und deducirt, als vielmehr dadurch, daß er zu seinen Lesern, ihrem Bewußtseyn, ihren etwaigen Einwürfen sich in unmittelbare Beziehung setzt. Aber die Fragen, die er zu besprechen veranlaßt ist, sind Grundfragen der Glaubenslehre überhaupt; innerhalb der einzelnen Abschnitte schreitet er, wenn gleich auch hier eine allseitige Ausführung der Momente nicht stattfindet, doch in sehr sicherem innerem Gedankenzusammenhange voran; und auch, was die Verbindung der Abschnitte unter einander betrifft, ist doch ein Grundgedanke zu verfolgen, der durch alle die angeregten Fragen und die dadurch veranlaßten Ausführungen sich hinzieht. — Wer in den einzelnen biblischen Büchern Grundlagen und Elemente für eine Logik sucht, wird demnach davor sich zu hüten haben, daß er vom Inhalt unseres Briefes nicht einen zu unvermittelten und umfassenden Gebrauch mache, als ob derselbe überhaupt als Typus einer christlichen, oder auch nur wenigstens einer paulinischen Logik anzusehen wäre. Aber er wird allerdings keinen andern neutestamentlichen Brief finden, der ihm für Haupttheile der Logik schon so großartige und so zusammenhängende Grundlinien darböte. Er würde irren, wenn er meinte, daß gegenüber von den hier vorangestellten Momenten die anderen, welche sonst Elemente unseres Glaubens bilden, auch in einer Logik zurückgestellt werden dürften oder gar müßten. Aber er wird auch zu

bedenken haben, daß für ein Moment, das der Apostel so premirt und voranstellt, wenn gleich er es nur aus bestimmter Veranlassung in dieser Weise that, doch schon hiedurch eine hohe Bedeutsamkeit, welche es auch an und für sich hat, erwiesen ist, daß die Dogmatik ihm jederzeit einen dieser Bedeutung entsprechenden Platz anzuweisen hat, und daß diese Bedeutung dann wieder ganz vorzugsweise geltend gemacht werden muß, wenn ähnliche Richtungen, wie die, welche einst dem Apostel Anlaß gaben, auf's Neue zurückzuweisen sind. Er wird ferner bald Entwicklungen beim Apostel zu verfolgen haben, die als zusammenhängende, eigentlich dogmatische gelten müssen; bald wird er, objectiv den dogmatischen Fragen in ihrer Totalität nachgehend, auf Lücken stoßen, oder auf Probleme, die nur berührt, nicht weiter erörtert werden, oder auf Parteen, deren Verhältniß zu einander noch unbestimmt gelassen ist, oder gar auf solche, welche im Widerspruch mit einander zu stehen scheinen. Er wird bei Abschnitten der einen, ersten Art die dogmatischen Aussagen unmittelbar aus dem Brief zu entnehmen haben; bei Stellen der andern Art hat er selbst erst gemäß den Grundgedanken und Grundanschauungen des Apostels zu vermitteln, wie diese sonst in unserem Briefe und sodann auch in den andern Briefen desselben entschieden hervortreten; vor Allem aber hat er zwischen den Aussagen der einen und denen der andern Art, und zwischen dem Gebrauche, der von diesen, und dem, der von jenen zu machen ist, jedesmal gewissenhaft und sorgfältig zu unterscheiden.

Ueberschauen wir endlich kurz den Gang, welchen die lehrhafte Ausführung des Apostels Kap. 1—9. nimmt, so werden wir hierbei den meisten Erklärern des Briefes darin, daß wir von den Worten 1, 16. 17. ausgehen, uns anzuschließen haben. Es handelt sich um die *σωτηρία*, welche im Evangelium erschienen ist. Dieser Gegenstand der Erörterung läßt sich aber sogleich noch näher bestimmen. Für's Erste setzt Paulus bei, wem die *σωτηρία* zu Theil werde, nämlich dem Glaubenden; und bei der Ausführung ist es ihm dann, wie schon bemerkt wurde, nicht sowohl darum zu thun, die objectiven Thatfachen, auf welchen das Heil ruht, an und für sich zu entwickeln, als vielmehr zu zeigen, daß es allein mittelst des Glaubens auf Grund dieser Thatfachen gewonnen

werden kann. Für's Zweite wird die Frage, wie der Mensch das Heil erlange, zunächst unter den bestimmteren Gesichtspunkt gestellt: wie er gerecht werde, vgl. v. 17. Es ist diese Fragestellung, wie man auch näher das Wort „Gottesgerechtigkeit“ v. 17. auffassen mag, jedenfalls geschehen mit Bezug auf diejenigen Grundanschauungen, welche der Alte Bund voranstellt: soweit irgend hier Heil, Leben, Glückseligkeit zur Sprache kommt, gilt, gemäß der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, als erster Grundsatz der, daß von jedem Besitz des Heilsgutes nur da die Rede seyn kann, wo das rechte Verhältniß zu diesem heiligen und gerechten Gotte hergestellt ist, sodann aber der, daß Gott wirklich Jedem, der als gerecht vor ihm dasteht, die ganze Fülle dieses Gutes zutheilt. Der Judenthum nun glaubt in jenes Verhältniß und eben damit in den Besitz des Heilsgutes durch Gesetzeswerke gelangen zu können; ohne Zweifel mit Beziehung auf diesen also geschieht es, wenn der Apostel bestimmter davon handelt, daß der Mensch „Gerechtigkeit“ erlangen könne nur durch den Glauben.

Wir können innerhalb des Abschnittes Kap. 1—8. als erstes großes Ganzes von Gedanken den Theil 1, 17. — Schluß von Kap. 5. zusammenfassen. Es ist diejenige Partie des Briefs, welcher am meisten der Name einer eigentlich dogmatischen Ausführung gebührt (in Kap. 6. tritt schon auch Paränese ein). Statt des Begriffs der Gerechtigkeit ist es noch bestimmter der Begriff der Rechtfertigung, welcher hier den Mittelpunkt bildet. Wie die Heiden sichtlich dem Verderben und Gericht verfallen sind, so ergibt sich auch, wenn der Wandel der Juden geprüft wird, daß sie von sich selbst aus, durch Gesetzeswerke, nicht können „gerechtfertigt“ werden (3, 20.); dagegen erfolgt in Christo durch den Glauben wirkliche Rechtfertigung, geschenkweise, vermöge der Sühne, die durch ihn geschehen ist, — und zwar, weil für die Glaubenden, gleichmäßig für Heiden und Juden. Daß dieser Heilsweg den alten Gottesoffenbarungen nicht widerspricht, vielmehr wirklich schon durch den Alten Bund „bezeugt“ ist (3, 21.), zeigt Kap. 4. mit Hinweisung auf Abraham. Kap. 5. verfolgt dann weiter, was dem Glaubenden und nun durch Glauben Gerechtfertigten zu Theil wird: wir können sagen, es werde hier von der Rechtfertigung zum vollen Inhalte der *σωτηρία* (1, 16.) weiter gegangen: wo

Einer gerechtfertigt ist, da hat er den Frieden, da ist er auf immer errettet vom richtenden Zorne, da ist ihm schon die ewige Herrlichkeit in sicherer Hoffnung zugetheilt; und so steht der Stand, der in Christo eintritt, als Stand der Rechtfertigung und des ewigen Lebens dem adamitischen Stande gegenüber als einem Stande des Todes und der Verdammniß.

Diejenige Seite des Heilsprozesses, nach welcher er in einen der Verdammniß und dem Tod entgegengesetzten Zustand die Gläubigen erhebt, ist so bis zum letzten Ziele der Vollendung durchgeführt. Erst jetzt tritt die Frage auf, ob der Mensch, während in dieser Weise Gnade ihm überreich zu Theil wird, seinerseits in der Sünde verharren dürfe und könne. Die Verneinung hievon wird nicht gestützt auf's Wesen des bisher besprochenen rechtfertigenden Glaubens an sich, sondern es wird zurückgegangen auf denjenigen Grundact, in welchem der Christ in die gesammte Gemeinschaft mit Christus und mit Christi Tod und Leben gesetzt wird, nämlich auf die Taufe, und zwar wird ihre Bedeutung eben nach der Seite hin aufgefaßt, daß aus ihr ein neuer sittlicher Wandel folge. In der ersten Gedankenreihe hörten wir: die Gottesgerechtigkeit (3, 21.) ist offenbar geworden, sofern jetzt die an Christum Glaubenden gerechtfertigt werden (3, 24.), und diese ihre Rechtfertigung ist an sich schon eine Rechtfertigung des Lebens (5, 18.), zutheilend das ewige Leben. Jetzt heißt es: wer, durch die Taufe, wirklicher Christ ist, muß auch im Sinn und Wandel dienstbar seyn der Gerechtigkeit (6, 13 ff.); wie die Sünde den Tod bringt, so ist's eigener Gehorsam, der ihm ausschlägt zur Gerechtigkeit (6, 16.); und das ewige Leben selbst ist Erfolg dieses sittlichen Freigewordenseyns von der Sünde (6, 22.). — Wir sind insofern wieder von einer andern Seite her bei dem Ziele angelangt, an welchem wir schon 5, 21. standen: man beachte auch den auffallenden Parallelismus der Begriffe, der Ausdrücke, des dorologischen Tones, zwischen 5, 21. und 6, 23. Aber ehe der Apostel weiter von diesem Ziele selbst zu sprechen fortfährt, wird auch hier noch hingeschaut zu dem, was unter dem Gesetzesstande stattfindet. Es hätte Einer meinen mögen: zum Sündigen werde es führen, wenn man nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sich wisse (6, 15.). Daß vielmehr das Gegentheil geschehen müsse

und werde (6, 14.), führt der Apostel aus. Er hat positiv ausgeführt v. 16—23, daß unter der Gnade ein Dienst der Gerechtigkeit eintreten müsse. Er führt nun Kap. 7. auch ausdrücklich aus, daß es nicht mehr der Gesetzesstand sey, unter welchem er eintreten könne; v. 1—7.: diejenigen, bei welchen er, vermöge ihres Gestorbenseyns mit Christo (6, 3 ff.) eintritt, sind eben auch vermöge dieses Gestorbenseyns dem Gesetzesstande entnommen; v. 7 ff.: das Gesetz ist zwar keineswegs selbst Schuld an dem Sündenstande, der unter ihm stattfindet, aber es ist unter ihm nie möglich, von diesem Gebundenseyn durch die Sünde loszukommen; Erlösung, geistliches Leben und so auch geistlicher Wandel ist nur möglich in Christo, durch dessen Tod erreicht worden ist, was dem Gesetz unmöglich war. So kommen wir dann wieder darauf, daß nun auch wirklich ein solcher neuer Wandel bei den Erlösten stattfinden muß, — daß sie nur so Gott wohlgefällig sind, — Frieden haben, — nicht sterben, sondern leben werden (8, 5—13.). — Abermals sind wir so wieder angelangt bei der Aussicht auf das Leben in seiner Vollendung, — auf das ewige herrliche Leben als ein noch künftiges, aber doch schon sicher zugetheiltes, vgl. 5, 21. und 6, 23. Die Sicherheit dieser Hoffnung führt der Apostel schließlich v. 17—39. noch weiter aus. Von Bezugnahme auf einzelne, unter den Lesern vorausgesetzte dogmatische Richtungen ist hier keine Rede mehr; das allgemeine Bedürfniß und die allgemeine Stimmung des unter Leiden und Anfechtung harrenden christlichen Gemüthes hat er im Auge, und seine Rede ist durchdrungen und getragen von der im Hinblick auf jene Noth doch schon siegesgewissen, siegesfreudigen, innig und hoch gehobenen Stimmung des eigenen Gemüthes. Um nichts weniger dogmatisch wichtig ist aber auch so der Grund, auf welchen er jene Gewißheit stützt: und das ist hier einzig der ewige Rathschluß Gottes, wie er sich bei dem wirklichen Christen bereits in ihrer Berufung und Rechtfertigung vollzogen und hiemit auch die letzte Vollendung ihnen verbürgt hat; welche Gott gerechtfertigt hat, die hat er auch schon verherrlicht; daß er rechtfertigt, sichert gegen alle Anfechtung; von der Liebe des für uns gestorbenen und uns vertretenden Christus, — nämlich von der Liebe, die er selbst und die in ihm der Vater zu uns hat, — vermag keine Macht uns zu trennen.

Als Hauptgegenstand des Abschnittes 1, 16—8, 39. können wir die Lehre von dem Weg bezeichnen, auf welchem allein die Erlangung des Heiles überhaupt möglich ist. Der Abschnitt Kap. 9—11. behandelt die Frage, wie es sich nun thatsächlich verhält und nach Gottes Rathschluß verhalten soll mit der wirklichen, geschichtlichen Annahme dieses Weges, — und zwar nicht mit Rücksicht auf die einzelnen Subjecte für sich, sondern mit Rücksicht auf die zwei Hauptparteien im Ganzen, in welche die Menschheit sich gespalten hat, auf Israel einerseits, die Heidenwelt andererseits. In jenem ersten Abschnitte nehmen wir allenthalben Beziehung wahr auf das Bedenken, ob nicht jener Weg im Widerspruch stehe zu der Bedeutung, welche der alttestamentlichen Offenbarung gemäß dem Gesetz zukomme. In unserem Abschnitt ist das Bedenken, welches beseitigt werden muß, das, ob nicht das Verhältniß, in welchem jetzt Israel, als das unglaubliche, gegenüber von jenem Wege und somit in Hinsicht auf die Theilnahme am Heile stehe, einen Widerspruch bilde gegen die Bestimmung, welche ihm Gott zugetheilt, und die Verheißung, welche er ihm gegeben habe.

Man kann nun sagen: thatsächlich hat der Römerbrief für die Feststellung zweier Hauptlehren ganz besondere Bedeutung gewonnen; — für die der Rechtfertigungslehre sammt ihren Voraussetzungen (Sünde und Schuld), und nicht minder für die Lehre von der Prädestination. Es erhellt aber schon aus der gegebenen Uebersicht, daß ihm selbst solche Bedeutung nicht gleichermaßen in Betreff beider Lehren inwohnt: die Prädestinationslehre wird gar nicht an sich zur Sprache gebracht; dagegen erhalten wir über die Rechtfertigung eine Ausführung, welche, obgleich sie Vieles erst unserer näheren Vermittlung und Bestimmung überläßt, doch unmittelbar schon die festen Grundzüge für eine eigentliche Lehrbildung darbietet. Wir gehen dazu über, des Apostels Lehraussagen über die Rechtfertigung mit Beachtung der für die dogmatische Benützung des Briefs aufgestellten Normen zu besprechen.

II.

Die Rechtfertigungslehre.

1) Begriff und Wesen der Rechtfertigung.

Vor allen andern Stellen, an welchen von der Rechtfertigung in den paulinischen Briefen die Rede ist, hat unser Abschnitt des Römerbriefs das voraus, daß hier die Lehre nicht bloß durch einzelne Aussagen, sondern in einer längern zusammenhängenden Entwicklung Licht erhält. Um so mehr werden wir den Fehler derer, welche, die paulinische Rechtfertigungslehre behandelnd, von vorn herein nur vereinzelte Aussagen über die hergehörigen Momente von da und dort beiziehen (wie auch Lipsius, in seiner „paulinischen Rechtfertigungslehre. 1853“), zu vermeiden und zunächst dem innern Gang jener paulinischen Gedankensreihe selbst zu folgen haben.

Wir haben vorangestellt gefunden die *δικαιοσύνη* Θεσ 1, 17. Die Verwandtschaft mit dem Begriff der „Rechtfertigung“, womit wir *δικαῖν*, *δικαίωσις* übersetzen, ist durch's Wort selbst angedeutet, aber ohne daß wir hiemit schon irgend Befugniß hätten, beide Begriffe zu identificiren. Andererseits läßt sich eine bestimmte Entscheidung über die Bedeutung, welche das Wort hier hat, doch noch nicht aus unserer Stelle für sich, sondern erst aus dem Zusammenhang mit der daran geknüpften Ausführung geben. Nur so viel wird sich schon hier mit Bestimmtheit aussprechen lassen, daß eine Eigenschaft Gottes selbst damit nicht gemeint seyn kann; mit Recht wird hiegegen auf das beigefetzte Citat aus Habakuk hingewiesen: Soll das, daß „der Gerechte aus Glauben leben wird“ (die andere Uebersetzung: „der aus Glauben Gerechte wird leben“, würde die Sache nicht ändern), ein Beleg dafür seyn, daß die Gerechtigkeit geoffenbart wird aus Glauben, so kann mit dieser nicht wohl etwas Anderes gemeint seyn, als der Stand des *δικαιος* d. h. des gerechten Menschen. Wenn Hofmann (a. a. O. I, 547) die Deutung der „Gottesgerechtigkeit“ als „einer Eigenschaft oder besser eines Verhaltens Gottes“ um deswillen begreiflich findet, weil der Gegensatz „ἀποκαλύπτεται ὁργή Θεσ“ folge, und wenn auch er deswegen wenigstens etwas darin sehen

zu müssen glaubt, was „zunächst Gotte selbst eigne“, so scheint uns hiebei gerade im Betreff jenes Gegensatzes eine Unklarheit obzuwalten; derselbe scheint uns vielmehr bestimmt gegen die angegebene Deutung zu sprechen: denn Gottesgerechtigkeit als Eigenschaft Gottes würde ja ganz wesentlich gerade auch in einer Offenbarung des Zornes und Zorngerichtes sich äußern, während diese Offenbarung hier der Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit als einem erst in Christo eintretenden Acte gegenübersteht.

„Gottesgerechtigkeit“ aber als „Stand des Gerechten“ enthält nun große Unbestimmtheit in sich. Es ist unpassend, zur Erläuterung des Begriffes von der classischen Auffassung der δικαιοσύνη als menschlicher Eigenschaft oder auch von irgend einer philosophischen Auffassung auszugehen. Ein Apostel, der sein Evangelium von vorn herein als ein durch die alttestamentlichen Schriften verkündetes hinstellt und, was er von der Gottesgerechtigkeit sagt, sogleich mit Prophetenwort belegt, fordert hiemit, daß auch seine Begriffe vor Allem im Anschluß an's Alte Testament gedeutet werden. Hier aber hat der Begriff der Gerechtigkeit nicht bloß einen religiösen Charakter, wie nirgends, weder bei Griechen noch bei Philosophen, sondern auch eine nach Umfang und Inhalt viel umfassendere, fundamentale Bedeutung. Man kann den Begriff derselben hier bezeichnen als den des „adäquaten Verhältnisses“, in welches der Mensch zu Gott gesetzt werden soll (Baur, der Apostel Paulus S. 523), und hat sich weiter zu erinnern, daß „auf alttestamentlichem Boden das religiöse Verhältniß speziell zu einem theokratischen Verhältnisse, zum Verhältniß eines Bundes zwischen Gott und den Israeliten bestimmt“, und δικαιοσύνη nun eben „die Angemessenheit des Subjects zu diesem Bunde“ ist (Schmid, Neutestamentliche Theologie II, 241). Man kann ferner sagen: diese Angemessenheit von Seiten des Menschen findet statt vermöge eines göttlichen Bestimmteyns und Verhaltens desselben, — sofern er nämlich in Willen und Wandel den von Gott aufgestellten Normen entspricht. Aber die Gesamtheit dessen, was in תָּרָץ oder תָּרָץ enthalten ist, haben wir hiemit keineswegs schon ausgedrückt. Ist einer gerecht im Sinne des Alten Bundes, so entspricht er nicht bloß seinerseits jenen Normen, sondern unmittelbar damit ist gegeben, daß er auch von

Gott als Gerechter anerkannt und als wirklicher Genosse der Theokratie angenommen ist, — und hiemit weiter, daß ihm auch das gesammte theokratische Heilsgut zufällt. Das unmittelbare Verbundenseyn dieser Seite mit der zuerst ausgehobenen muß, gerade wenn die Voraussetzungen des paulinischen Sprachgebrauchs erkannt werden sollen, weit mehr, als gewöhnlich geschieht, beachtet werden (vgl. übrigens einige Sätze bei Usteri, Entw. d. paul. Lehrbegr. S. 87, und Schmid a. a. O.). Daß beide Seiten für's lebendige Bewußtsein des frommen Israeliten auf's Engste sich verbanden, war mit den Principien der Theokratie gegeben; es steht Beides einander parallel: das, daß der göttlichen Gebote Befolgung den Israeliten zur Gerechtigkeit wird (De Wette: „als Gerechtigkeit gilt“), und das, daß sie ihnen gereicht zum Wohl und zum Leben, Deut. 6, 25. Nach Umständen tritt die zweite Seite so hervor, daß sie den ganzen Begriff von צדקה auszufüllen scheint, freilich ohne daß wir je dabei den Zusammenhang mit der ersten Seite außer Acht lassen dürfen; so ohne Zweifel, wenn David Ps. 23, 3. sagt, sein Hirte führe ihn צדקה ורחמים und dieß dem Leben der Seele parallel gehen läßt (vgl. Ewald: „Heiles Bahnen“, ebenso De Wette; Hengstenberg: Factische Gerechtpredication, die in der Heilsspendung enthalten ist). Und sehr auffallend, ja herrschend, ist dieß vollends da der Fall, wo besonders lebendig das Bewußtseyn hervortritt, daß Israel thatsächlich jenem Verhältniß nicht entspreche, noch eine Ungemessenheit an dasselbe anders als durch Wirken göttlicher Gnade erreichen könne, nämlich im sogenannten Deuterojesaias: was Gott seinem Volke ankündigt und selbst bringt und schenkt, wird in der Weise theils als צדקה oder צדקה, theils als צדקה oder auch צדקה (z. B. 46, 13.) bezeichnet, daß beide Begriffe offenbar als Wechselbegriffe erscheinen; sonst vergleiche man z. B. auch Ps. 132, 9. 16., — namentlich aber die Hauptstelle Jerem. 23, 6. und hiezum Jes. 45, 25. Umbreit hat sich gewiß ein Verdienst erworben durch die Entschiedenheit, womit er zum Behuf der Erklärung von Römer 1, 17. auf diese Stellen hinweist (Umbreit, der Brief an die Römer auf dem Grunde des N. Test. ausgelegt. 1856. S. 194 ff.), —

ſchen Rechtfertigungslehre ſelber im N. Teſt. ſchon gar zu beſtimmt ausgedrückt finden wollen. Man muß nun, auch wenn man oft ſtatt „Gerechtigkeit“ geradezu „Heil“ überſetzen will, dennoch ſchon um deßwillen, weil oft gleich in den nächſten Sätzen von eigentlichem Richter und Strafgericht die Rede iſt (vgl. z. B. 51, 4; 59, 8—15; 63, 1. 4.), jedenfalls auch da, wo die Bedeutung „Heil“ vorwaltet, das Fortwirken jenes Grundbegriffes anerkennen; wir können dabei ſagen: es wird dort das Heilswirken Gottes bald mehr darauf bezogen, daß Gott ſelbſt den einmal von ihm aufgeſtellten Normen, vor Allem der Norm ſeiner Wahrhaftigkeit in Hinſicht auf die theokratiſchen Verheiſungen treu bleibt, und inſofern im Heilswirken ſich ſelbſt als gerecht erweiſt, und das Gerechtfeyn oder Gerechtfertigtwerden Iſraels wird dann ſelbſt auf jenes Heilswirken zurückgeführt (vgl. beſonders Jeſ. 45, 21—25.: Jehovah „gerecht und rettend“; aus ſeinem Munde geht aus „Gerechtigkeit, ein Wort, das nicht zurückkehrt“; in ihm iſt Gerechtigkeit und Stärke“; und: „in ihm wird der Samen Iſraels gerecht, d. h. gerechtfertigt ſeyn“); bald, — doch ohne daß irgend ſtrenge Scheidung möglich wäre, — wird es mehr darauf bezogen, daß diejenigen, welchen Gott Hilfe und Heil bringt, ſelber als gerecht gelten, und eben indem und ſofern ſie als gerecht angenommen werden, auch begnadigt werden mit der ganzen Fülle des Heils: ſo wenn (56, 1.) die Hörer ſelbſt zum Wahrn des Rechts und zu eigenem Thun der Gerechtigkeit ermahnt werden, mit Rückſicht darauf, daß jezt nahe ſey das Heil Jehovah's und die Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit. Wir möchten zwar, wie ſchon bemerkt, nicht ſagen, daß bei Jeſaias ſchon die evangeliſche Lehre von Rechtfertigung aus Gnaden ausgeſprochen wäre; man könnte im Gegentheil, wenn man nur die einzelne Stelle 56, 1. zu Grund legte, ſagen: Gerechtigkeit im Sinne von Heil werde eben dem zu Theil, der ſelbſt ſchon das Rechte gethan habe; die Wahrheit indeſſen iſt, daß bei Jeſaias und ſo überhaupt vor Paulus genauere Diſtinctionen in dieſer Hinſicht noch fehlen. Aber wichtig und förderlich für uns ſind ſolche Vergleichen des Altteſtamentlichen ohne Zweifel im hohen Grade. Wir können auch ſchon verweiſen auf die Bedeutung ſolcher Altteſtamentlichen Anſchauungen für die Erklärung z. B. davon, daß

Röm. 3, 4—7. die Gerechtigkeit Gottes seiner Wahrhaftigkeit parallel steht, oder davon, daß nach 3, 26. Gott als der Gerechte auch der Rechtfertigende seyn soll. Und zunächst ergibt sich für den Begriff der Gerechtigkeit als eines Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, sicher so viel, daß von den beiden Seiten, die wir darin unterschieden, schon im Alten Testament, an das unser Apostel sich anschließt, auch die zweite sehr bestimmt und selbständig hervortritt. — Das aber fragt sich erst noch, wie Paulus wirklich dazu sich verhält, — wie er, wenn auch bei ihm beide Seiten sich finden, nun das Verhältniß der einen zur andern faßt, welche er voranstellt oder von der andern abhängig macht, und so auch, welche er schon 1, 17. wesentlich hat ausheben wollen. Und zwar werden wir auch hiefür nicht zerstreute Stellen, wo Paulus sonst von Gerechtigkeit redet, beizuziehen, sondern dem Lichte, das der Verlauf unseres Abschnittes selbst gibt, zu folgen haben. Hiemit aber werden wir bestimmt hingeführt auf die Lehre von der Rechtfertigung. Die „Gottesgerechtigkeit“ selbst ist erschienen, sofern nun wirkliche „Rechtfertigung“ erfolgt: 3, 21. 24.

Auch in Betreff von δικαιοσύνη haben wir daran zu erinnern, daß es ein im Alten Testament sehr häufig uns begegnender Begriff ist. In welchem Sinne es aber da zu stehen pflegt, wird kaum mehr einer weitern Untersuchung bedürfen; man vergleiche die ausgedehnte Prüfung alttestamentlicher Stellen, welche z. B. schon Joh. Gerhard (Loci, ed. Cotta, V. VII, p. 2—14) gibt, oder Philippi (thät. Gehorj. Christi, S. 85—125). Es kann als ausgemacht gelten, daß an den vielen Stellen, wo צדק vorkommt, es durchaus vorherrschend die Bedeutung hat: als gerecht gelten lassen und anerkennen, für gerecht erklären, als gerecht behandeln, — einige Male (so auch das Piel, Ezechiel 16, 51.) auch die: in den Stand eines vor Gott Gerechten bringen, sey's durch Sündentragen (Jes. 53, 11.), sey's durch Lehrthätigkeit (Dan. 8, 14.), — nie aber die bestimmtere Bedeutung: Einem durch innere Mittheilung die rechte sittliche Richtung einpflanzen; ferner daß δικαιοσύνη in den LXX eben nur in jenem Sinne gebraucht wird (auch Ps. 73, 13. wohl nicht von innerer Umwandlung als solcher, sondern vom Wegtilgen der Verschul-

dung), — und daß es so auch im N. Test., von den paulinischen Briefen noch abgesehen, überall, wo Personen das Object sind, diejenige Bedeutung hat, welche man als die forensische zu bezeichnen pflegt. Daß, daß es die innere sittliche Umwandlung an sich bezeichnete, wäre gänzlich auch gegen den classischen Sprachgebrauch; von Personen gebraucht, bezeichnet es hier: Einem Recht anthun durch Beurtheilung und Bestrafung (vgl. Passow's Lexikon, herausg. von Rost; auch bei Aesch. Agam. 393, wo es nach jenem „überhaupt prüfen“ heißen soll, erklärt Klauseu wohl richtiger: *damnatur*); Lipsius hat seine Behauptung, daß die allgemeine griechische Bedeutung des Wortes »*justum facere*« sey (a. a. O. S. 22), nicht bloß ohne nähere Bestimmung, wie dann dieses „gerechtmachen“ verstanden werden müsse, sondern auch ohne allen und jeden Beleg gelassen. — Hätten wir einfach aus dem sonstigen Sprachgebrauch zu schließen, so ließe sich die Frage über die Bedeutung des Wortes bei Paulus der Hauptsache nach im Voraus entscheiden. Wir nehmen jedoch das, daß er das Wort eben in der alten Bedeutung gebraucht, keineswegs im Voraus an, kehren vielmehr, um den Sinn, den er darein legt, kennen zu lernen, zu seiner eigenen Ausführung zurück.

Der Abschnitt 1, 18 — 3, 20. charakterisirt den Zustand der vorchristlichen, heidnischen und auch jüdischen Menschheit dahin, daß derselben die Gerechtigkeit mangle, weil sie insgesammt dem Sündenverderben verfallen ist. Es ist jedoch ungenau, wenn man überhaupt sagt, als Zustand in der Sünde werde der vorchristliche Zustand geschildert. Denn nicht sowohl auf die Hervorhebung der Sünde nach der Seite ihrer Macht, sofern der Mensch ihr nicht mehr Widerstand leisten kann, hat es der Apostel abgesehen, als vielmehr auf Hervorhebung der Verschuldung, des Gerichtes und der Verdammniß, worunter durch seine Sünde jeder Mensch verhaftet ist. Vom strafenden Gotteszorne wird ausgegangen beim Zustande der Heiden; der Sündenbann selbst, unter welchem sie liegen, ist Folge der Schuld, des vergeltenden göttlichen Gerichtes, und schließlich wird wieder hingewiesen auf die Rechtsatzung Gottes über die in solchen Sünden Lebenden, daß sie nämlich des Todes würdig seyen (1, 18—32.). Mit einer

entsprechenden Hinweisung auf Gericht und Verdammniß beginnt die Rede, indem sie sofort (2, 1 u.) an die Juden sich wendet; darum handelt es sich bei der Frage, ob sündige Juden etwa Besseres, als sündige Heiden zu erwarten haben (2, 6 ff.); darauf wird auch immer wieder abgezielt, wo den Juden concreter ihre Sünden vorgehalten werden (2, 17 ff.; vgl. 27.); das Ziel ist der Satz — nicht bloß überhaupt, daß „Juden und Heiden unter der Sünde sind“ (3, 9.), sondern bestimmter: daß die ganze Welt verfallen ist dem göttlichen Gerichte (3, 19.). Daraus, daß durchweg dieser Gesichtspunkt hier vorwaltet, erklärt sich auch der Umstand, daß die in Kap. 7 entwickelten Momente, welche wir, um den Sündenzustand überhaupt darzulegen, nothwendig mit denen unserer ersten Kapitel zusammennehmen müssen, vom Apostel selbst hier noch übergangen werden.

Von „Rechtfertigten“ ist unterdessen schon im Laufe des Abschnittes zweimal die Rede gewesen, beide Male ohne daß eine andere als die forensische Bedeutung möglich gewesen wäre: 2, 13., wornach die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden, natürlich nicht insofern, als ob sie erst eine innerliche Qualität mitgetheilt erhalten würden, die ja vielmehr ihrem Thun schon vorausgesetzt seyn muß, sondern insofern, als sie vor Gott als gerecht erfunden und anerkannt werden, — und 3, 4., wo nach Ps. 51, 6. davon die Rede ist, daß Gott selbst als der Gerechte anerkannt werden muß. Schließlich wird eben das, daß alle Welt dem Gerichte verfallen ist, darauf gegründet, daß kein Fleisch je kann gerechtfertigt werden aus Gesetzeswerken (3, 20.), wobei das Wort wieder nur denselben Sinn, wie 2, 13. haben kann.

Gegenüber von jenem Zustande des dem Gerichte Verhaftetseyns tritt nun ein der Stand der Gottesgerechtigkeit, und zwar einer Gottesgerechtigkeit, welche zu Theil wird durch den Glauben an Christus allen Glaubenden (3, 21. 22.). Es tritt aber, wie B. 24. zeigt, dieser Stand damit ein, daß die Glaubenden gerechtfertigt werden. Ist nun schon durch die bisher vorgefundenen Stellen einzig die forensische Bedeutung für dieses Wort dargeboten, so stimmt jetzt hiemit ganz zusammen derjenige Act, welcher wegen des bisherigen, der Gerechtigkeit entgegengesetzten Zustandes in dem rechtfertigenden Acte gegeben seyn muß: sofern

nämlich der bisherige Zustand ein Zustand der Verschuldung ist, kann Gott jetzt als gerecht nur annehmen, sofern er die Schuld vergibt. Die Rechtfertigung erfolgt auf Grund davon, daß Sühne für die Schuld geschehen ist, 3, 25.; auch die „Erlösung“, B. 24., haben wir ohne Zweifel zunächst und zumeist auf die Erlösung von Schuld und Strafe zu beziehen — gemäß dem Zusammenhang mit B. 25., dem Gegensatz gegen den bisherigen Zustand als einen Zustand eben der Verschuldung und auch gemäß sonstigem Gebrauche des Wortes, z. B. Kol. 1, 13.; Ephes. 1, 7. (anders freilich in anderem Zusammenhang z. B. 1. Kor. 1, 30.); das Moment, daß der Sünde Macht gebrochen ist, wird hier nicht ausgehoben. Wir können den Gebrauch des Wortes in B. 28. 30.; 4, 2.*) übergehen, sofern diese Verse für den gegenwärtigen Punkt unserer Erörterung nichts Neues liefern. Dagegen sind von Bedeutung die Ausdrücke, in welchen Paulus spricht von der dem Abraham zu Theil gewordenen Rechtfertigung und von David's Seligpreisung über einen Gerechtfertigten. Abraham wird gerechtfertigt, indem ihm sein Glaube an den, der den Gottlosen rechtfertigt, zur Gerechtigkeit angerechnet wird; Beides, das Rechtfertigen und das Anrechnen, erfolgt offenbar in Einem: dieses aber, und somit auch jenes, ist Sache des Urtheils, der Willenserklärung von Seiten Gottes; der Beweis, der hierin für den bisher angenommenen Sinn von „Rechtfertigten“ liegt, bliebe

*) Wir glauben bei 4, 2. trotz aller dagegen erhobenen Einwendungen doch auf der Annahme einer, allerdings etwas harten Ellipse beharren, und so erklären zu müssen: „Wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt worden ist, so hat er Ruhm; aber er hat nicht Ruhm vor Gott, — und ist somit auch nicht wirklich aus Werken gerechtfertigt worden, — gemäß der Schrift B. 3. Das εδικαιώθη in der Weise zu fassen, daß ein Gerechtfertigtseyn Abrahams überhaupt, nur nicht gerade eines vor Gott, zugegeben wäre, scheint uns deswegen unzulässig, weil sonst überall in unserm Briefe gerade nur dieses Gerechtfertigtwerden von Seiten Gottes in dem Worte liegt. Ganz unmöglich aber scheint uns die Deutung von Lipsius (S. 36), der auch ein eigentliches Gerechttwerden darin findet, hierunter aber doch nur ein Gerechttwerden nach der Meinung der Juden verstehen will; wäre eigentliches Gerechttwerden gemeint, so könnte der Beisatz „nach Meinung u. s. w.“ schlechterdings nicht fehlen; wirkliches Gerechttwerden aber hätte zur Folge, daß Abraham auch vor Gott als gerecht da stünde und Ruhm hätte.

stehen, auch wenn man mit Lipsius sagt, die „Gerechtigkeit“, als welche der Glaube angerechnet werde, bezeichne einen innern Zustand, und am Ende gar weiter, dieselbe sey factisch hergestellt mittelst des Glaubens (a. a. O. S. 37); denn das Zurechnen ist als solches doch immer ein urtheilender Act. Von David heißt es, er preise den selig, welchem die Gerechtigkeit zugerechnet werde; den Worten nach aber geht die Seligpreisung auf diejenigen, welchen ihre Sünden nicht zugerechnet, sondern bedeckt und vergeben werden. Hier also ist auch ausdrücklich die Rechtfertigung der Sündenvergebung gleich gesetzt. Beide können auch R. 25. nur als zwei Seiten einer und derselben Sache gedacht werden: die eine kann so wenig von der andern geschieden werden, als der Tod und die Auferstehung Christi in ihrer Bedeutung für Sündenvergebung einerseits und Rechtfertigung andererseits. Wir mögen aber auch so die einmal übliche Bezeichnung „forensischer Act“ als Gegensatz gegen den Act innerer Mittheilung oder Eingießung einer innern Qualität festhalten, da ja auch das Sündenvergeben im Gegensatze gegen einen Act dieser Art immer einem urtheilenden, richterlich verfügenden Handeln zugehört.

Hiemit nun, mit dem Schlusse des 4. Kap., sind wir mit demjenigen Abschnitte, in welchem Paulus vom Vorgang des Gerechtfertigtwerdens an sich redet, bereits zu Ende. Denn mit Kap. 5. wird weiter gesagt, was denen zu Theil wird, mit Denen die Rechtfertigung schon vollzogen ist. Sie haben Frieden mit Gott und dürfen schon sich rühmen in sicherer Hoffnung der Gottesherrlichkeit. Hierbei wird der ganze Stand, in welchem die Gerechtfertigten jetzt stehen, bezeichnet als Stand der Gnade (5, 2.), und wir werden, indem auch der Eintritt in diesen Stand ebenso wie die Rechtfertigung selbst durch den Glauben erfolgt seyn soll (die Verbindung von *eis tñn χάριν* mit *πισει* statt mit *προσαγωγῇ* wird jetzt auch von Tholuck bestritten), und überdies nach gesammter biblischer Anschauung mit Sündenerlassung unmittelbar auch der Besitz der göttlichen Gnade gegeben ist, hiernach weiter zu sagen haben: die Rechtfertigung ist unmittelbar auch Aufnahme in den Gnadenstand überhaupt. Ausdrücklich wird das „Gerechtfertigtseyn“ noch einmal R. 9. genannt: es steht, als schon geschehen, einem noch künftigen Gerettetwerden gegenüber, und zwar

ist auch mit diesem ein Errettetwerden in einem Gerichte, nämlich von dem künftig noch sich offenbarenden richtenden Zorn Gottes gemeint.

Wichtig aber für Feststellung unseres Begriffes ist es hier auch noch zu beachten, welche Seiten oder Momente des Gnadenstandes gerade jetzt, mit Anschluß an die erfolgte Rechtfertigung, ausgehoben werden, — nämlich zu beachten, daß die Beziehung auf ein den Willen umschaffendes göttliches Wirken, welche Viele schon im Begriff der Rechtfertigung finden wollen, auch noch nicht einmal jetzt eintritt. Wie der Zustand mangelnder Gerechtigkeit nicht als Zustand des Sündigseyns überhaupt, sondern bestimmter als der Zustand aufgefaßt war, in welchem um der Sündenschuld willen *ὁργή καὶ θυμός, ὀλίπισ καὶ σενοχώρια* (2, 8. 9.) über die Menschen kommt und kommen wird, so wird der Zustand des Gerechtfertigten zunächst nur nach der Seite hin ausgeführt, daß damit Genuß der beseligenden Gnade, volle Befriedigung in ihr und Gewißheit vom künftigen vollkommenen Besitze des der Verdammniß entgegengesetzten Heiles eintrete, noch nicht nach der Seite, daß jene göttliche Gnade auch innerlich den Menschen durchheilige. So wird die jetzt eingetretene Mittheilung des heiligen Geistes (5, 5.) nur insofern ausgehoben, als in ihm die Liebe, die Gott zu uns hat (vgl. B. 8., wo die Liebe Gottes zu uns nicht, wie Hofmann a. a. O. I. 475 sagt, unserer Liebe zu ihm, sondern dem Inhalt von B. 7. gegenübersteht), beseligend und das gehoffte Heil verbürgend unsere Herzen durchströmt. Und nicht anders ist hier auch noch der Begriff des Lebens aufzufassen, welches, als durch Christum gewirkt, dem mit Adam eingetretenen Tode gegenübergestellt wird (B. 12—21.). Es ist überhaupt im Gegensatz gegen die Meinung, „Leben“ drücke auch in der Schrift zunächst Thätigkeit aus, und Leben im höhern Sinne vor Allem ein in sittlicher Richtung sich bewegendes, sittlich gekräftigtes Leben, mit Entschiedenheit darauf hinzuweisen, daß das Leben im N. Test., wo es bereits einen Grundbegriff ausmacht, vielmehr dem vollen Genuße der mit der Gerechtigkeit gegebenen theokratischen Güter entspricht und dem Tode als dem durch die Verschuldung eintretenden Strafgerichte gegenübersteht (man vgl. nur z. B. Grundstellen, wie 3 Mos. 18, 5. 5 Mos.

30, 15. 16. Ez. 33, 7—20.; sonst z. B. Ps. 34, 13., und besonders die Stellen in den Spr. 11, 19. 30; 12, 28.). Eben dieß wird sich auch im ganzen N. Test. wenigstens als erstes Moment im Begriffe des Lebens durchführen lassen. Und jedenfalls erhellt es so an unserer Stelle vermöge des Gegensatzes gegen den mit Adam eingetretenen Tod, in welchem wir hier schon wegen der klaren Beziehung auf die Erzählung der Genesis nicht ein sittliches Absterben, sondern ein gerichtliches Verhängniß ausgedrückt finden müssen; in V. 12. wird zwar auch darauf hingewiesen, daß seit Adam ein allgemeines Sündigen eingetreten ist, aber nicht dieses an sich wird sodann weiter verfolgt, sondern eben nur das, daß Verurtheilung und Verdammung allgemein geworden sey. Deshalb können wir auch dem Satze, daß durch Christi Gehorsam die Vielen als Gerechte hingestellt, in den Stand Gerechter gebracht oder (so Meyer im Comm.) „in die Kategorie Rechtsbeschaffener gesetzt werden“, die nähere Bestimmung, welche im Worte *κατισοθαι* selbst noch nicht liegt (ein inneres Umschaffen bezeichnet es an sich nicht), nicht etwa dahin geben, daß sie in jenen Stand kommen als solche, denen die Qualität der Gerechtigkeit innerlich mitgetheilt sey, sondern nur dahin, daß sie in denselben gelangen vermöge des rechtfertigenden Actes als eines forensischen; der Satz entspricht dann ganz den vorangegangenen Sätzen (V. 16., 18.), wornach das, was in und mit Christus geschehen ist, den Vielen *eis δικαιομα* oder *eis δικαιοσιν* ausschlägt. Die *δικαιοσις* selbst aber ist jetzt um deswillen, was unmittelbar auf Grund von ihr jedem Gerechtfertigten zugetheilt wird, näher bezeichnet, als *δικαιοσις ζωῆς*; wie schon nach dem N. Test. damit, daß Einer gerecht ist, unmittelbar verbunden ist, daß ihm das Leben als das theokratische Heilsgut zufällt, so hier damit, daß Einer als gerecht von Gott angenommen wird. — Von dieser rechtfertigenden und beseligenden Gnade nun sagt Paulus V. 20., 21., sie habe gerade da, wo der Sünde viel geworden war, überschwänglich reich sich bethätigt. Daran dann knüpft er (6, 1.) den Uebergang zum Weiteren, nun auch von der sittlichen Erneuerung und dem neuen sittlichen Wandel handelnden Abschnitte mit der Frage: „sollen wir in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto reichlicher würde?“ Und gerade

auch in dieser Uebergangsfrage noch werden wir schließlich (mit Philippi) einen neuen Beweis dafür erkennen dürfen, „daß nach der Lehre des Apostels die Rechtfertigung des Sünders lediglich in der Gnade der Sündenvergebung, nicht zugleich in der mit derselben allerdings auf's Engste verknüpften Gnade der Heiligung und Erneuerung bestehe; denn bildet Heiligung und Erneuerung ein constitutives Moment des Rechtfertigungsbegriffes selber, so hat jene Frage keinen Grund und keinen Sinn.“

Nur wenige Fragen, die sich auf den Act der Rechtfertigung an sich beziehen, sind nach dem bisher Ausgeführten noch zu berühren.

Vor Allem ist das Mißverständniß fern zu halten, als ob das, daß der Rechtfertigungsact als ein richterlicher bezeichnet werden kann, dazu, daß in ihm die Gnade thätig seyn sollte, in einem Gegensatz stünde. Nicht zwischen forensischem Act und zwischen Thätigkeit der Gnade ist zu scheiden, sondern im Begriff der Gnadenthätigkeit selbst ist zu unterscheiden zwischen derjenigen, welche Sünden vergibt und als gerecht annimmt, und zwischen derjenigen, welche innerlich im Menschen eine neue sittliche Qualität schafft. Wir würden dieß zu bemerken nicht für nöthig halten, wenn uns nicht schiene, daß der Lipsius'schen Deduction ein solches Mißverständniß zu Grunde liege, — daß er meine, durch Nachweisung des Actes als eines Gnadenactes die forensische Bedeutung widerlegt oder wenigstens jene innere Wirkung als mit zum Begriffe gehörig nachgewiesen zu haben (vgl. a. a. O. S. XV. 18 ff., 23 ff., 27. 37. 41.). — In Wahrheit versteht sich von selbst, daß die Rechtfertigung aus Gnaden erfolgt, wenn sie erfolgt durch Zurechnen des Glaubens in ausdrücklichem Gegensatze zum Zurechnen eines eigenen Verdienstes: 4, 4., 5.; sie erfolgt geschenkweise, 3, 24. Nur 3, 26. können wir nicht umhin, in der Zusammenfassung davon, daß Gott gerecht ist und daß er rechtfertigt, eine Beziehung der rechtfertigenden Thätigkeit Gottes auf die Eigenschaft seiner Gerechtigkeit selbst anzuerkennen; wir glauben, mit Rückbeziehung auf jene jesaianischen Begriffe und mit Hinweisung auch auf 1 Joh. 1, 9. (vgl. auch Joh. 17, 25.) den zu Grunde liegenden Gedanken so deuten zu müssen: Gott ist gerade auch darin, daß er die Gläubigen als gerecht annimmt

und ihnen die Sünden vergibt, selber gerecht, sofern er gerade darin den von ihm für das christliche Bundesverhältniß eingesetzten Normen entspricht, die durch Christum geschehene Sühne als zu Recht bestehend anerkennt, und, wie er für die Erlangung des in Christo erschienenen Heiles nur den *νόμος πίστεως* aufstellt, so gemäß der Rechtsordnung, daß der Glaube jenes Heil erlangen soll, auch selber sich verhält. Heilswerk und Heilsordnung aber sind selbst nur durch die freie Gnade Gottes eingetreten, und Alles, was Gott in ihnen und ihnen gemäß erfolgen läßt, ist daher wesentlich doch nur als schlechthinige Gnade zu bezeichnen.

Bleiben wir aber einfach bei der bisher gegebenen Auslegung des Begriffs der Rechtfertigung stehen, so kann das hiebei doch noch sich fragen, ob der Begriff zu beschränken ist auf das Aufnehmen in den Gnadenstand, oder ob auch noch die Rede seyn kann von einem gegenwärtigen und noch künftigen Gerechtfertigtwerden der bereits Aufgenommenen, sofern nämlich auch sie noch fortwährend gedacht werden können als stehend vor einem urtheilenden und das Endgericht (2, 6. 16.) sich erst noch vorbehaltenden Gotte. Wirklich können und müssen wir insoferne davon reden, daß ein fortwährendes als gerecht Annehmen oder für gerecht Erklären, wie auch ein fortwährendes Sündenvergeben stattfindet und eine schließliche Annahme noch stattfinden wird. Wir können jedoch nicht sagen, daß der Apostel, so sehr dieß der Natur der Sache nach zulässig schiene und nahe läge, wirklich ebenfalls auch im letzteren Sinne von „Rechtfertigen“ gesprochen habe, wie es, mit der Kirchenlehre, selbst die strengsten Vertheidiger des *sensus forensis* ohne Bedenken thun. Denn bei 3, 30. (vgl. 20.) verdient die Erklärung, wornach das Futurum sich „auf jeden eintreten werdenden Fall der Rechtfertigung“ in dem zuerst angegebenen Wortsinne bezieht (vgl. Meyer, Philippi), vor der andern, welche es von der Annahme im jüngsten Gerichte versteht, entschieden den Vorzug. Durch 5, 19. könnte man, auch wenn man *δικ. κατασάτης* als ganz identisch mit *δικαιωθήσονται* nehmen wollte, doch unsere Frage noch nicht entscheiden; denn es kann keineswegs schon (wegen der Parallele mit dem Futurum *βασιλεύσουσι* B. 17., wie Meyer meint, wogegen Philippi auf

die Parallele mit 3, 30. sich beruft) für ausgemacht gelten, daß hier von der Zukunft die Rede ist mit Rücksicht auf Etwas, was allen Gläubigen erst künftig widerfahren soll, und nicht vielmehr mit Rücksicht auf Diejenigen, welche jetzt noch gar nicht gläubig sind und um derenwillen daher auch von der Gesammtheit als solcher das Gerechtdastehen erst als ein künftiges kann ausgesagt werden. — Aus andern Briefen könnte man Gal. 2, 17. beziehen, sofern die Rechtfertigung erst noch erstrebt würde (vgl. Lipsius), aber *ἐνδοξμεν* ist als Aorist jedenfalls, — überseze man nun „wenn wir — worden wären“ oder „wenn wir worden sind“, — von der Vergangenheit zu verstehen, und auch das Sterben fällt so der Vergangenheit zu, nämlich in die Zeit, da „wir“ die Ueberzeugung annahmen, in Christo ohne Gesetzeswert selig werden zu sollen, und da wir demnach den Gesetzesstand verließen. Ferner wäre zu nennen Gal. 5, 5., wenn man dort „Gerechtigkeit“ zunächst als Stand des Gerechtfertigtseyns und die „Hoffnung der Gerechtigkeit“ als „gehoffte Gerechtigkeit“, somit jenen Stand als einen noch künftigen auffaßt; aber wir halten die Deutung von der „Hoffnung, welche der Gerechtigkeit zugehört“, für noch nicht widerlegt und ohnedieß für die einfachere. — Ausgeschlossen ist dagegen schon durch die Grundbedeutung des Wortes jede Ansicht, welche im „Rechtfertigen“ die Möglichkeit eines Gradunterschiedes annimmt. Auch nicht ein Schein davon läßt sich in paulinischen oder auch in andern biblischen Stellen auffinden. Der ganze Gang der paulinischen Rede Rapp. 3—5. zeigt, daß ihm Sündenvergebung, Gerechterklärung und Aufnahme in den Gnadenstand da, wo sie einmal geschehen ist, auch ganz und schlechtthin stattfindet.

Wir glauben mit der versuchten Analyse des Hauptabschnittes, welchen in Betreff des Begriffes der Rechtfertigung die paulinischen Briefe enthalten, den einzig sichern Weg gegangen zu seyn, auf welchem man zur Feststellung dieses Begriffes im Sinne des Apostels gelangen kann. Es werden nun aber auch die andern Stellen, an welchen Paulus theils in unserm Briefe, theils in anderen von Rechtfertigung redet, mit dem erhobenen Resultat im Einklang sich finden. In unserm Briefe hat man die Worte 6, 7. schon als Gegenbeweis gebrauchen zu können gemelnt. Allein

entweder hat man die Worte so zu erklären: der Gestorbene ist gerechtfertigt ganz im bisherigen Sinne des Wortes, als losgesprochen von der Sündenschuld, und ist dann hiedurch auch von der Sünde losgekommen; und dann ist nicht eine andere Art von Rechtfertigung gemeint, sondern nur eine weitere Folge des 3, 4. beschriebenen Vorganges, die aber im Begriffe der Rechtfertigung an sich noch nicht enthalten ist. Oder, — und dieß dürfte richtiger, weil einfacher seyn: der Mensch ist gedacht als ursprünglich in einem Rechtsverhältniß zur Sünde stehend; Christus, als in Ähnlichkeit des Sündenfleisches erschienen (8, 3.), ist gewissermaßen auch in einem solchen zu ihr gestanden, um deswillen er dann ihr sterben, durch den Tod gleichsam einem Anspruch von ihr genügen mußte (6, 10.); gegenüber vom Menschen aber ist ihr Anspruch der, daß sie, bis er stirbt, auch innerlich über ihn herrsche, und eben von diesem Verhältnisse, von diesem Banne, ist dann der, welcher gestorben ist, rechtlich los und frei (vgl. Calvin, Bengel, Tholuck); es ist so ein anderes Lossprechen, als bisher hier gemeint, aber die forenische Bedeutung bleibt, nur daß hier nicht wie da, wo von Rechtfertigten schlechthin die Rede ist, eine Beziehung auf die Ansprüche der richtenden und strafenden göttlichen Gerechtigkeit selbst stattfindet. Einfach entsprechen dem sonstigen Gebrauche des Wortes die Stellen 8, 30. und 8, 33; bei 8, 33. ist durch den Gegensatz gegen das „Beischuldigen“ ausdrücklich wieder die von uns angegebene Bedeutung bestätigt; in 8, 30. liegt an sich keine Hinweisung auf einen bestimmten Sinn des Wortes; wir erhalten aber, indem wir es nach Analogie der andern Stellen auslegen, eine ganz passende Parallele zu den Gedanken 5, 1. 2., wo ebenfalls unmittelbar an's Gerechtfertigtseyn die Gewisheit der künftigen Herrlichkeit geknüpft wird. Der Galaterbrief, der außer dem an die Römer als Hauptgrundlage für unsere Lehre anzusehen ist, enthält lauter Parallelen zu denjenigen Stellen, von welchen wir hier zu Begründung unserer Deutung ausgingen. Die Stellen Gal. 2, 17. und 5, 5., auf welche man sich häufig dagegen beruft, würden, auch wenn eine erst noch künftige oder fortwährende Rechtfertigung in ihnen ausgesprochen wäre, doch hiemit keineswegs von der sonst feststehenden Bedeutung des Wortes abführen, sondern dann in der vorhin

befprochenen Weise auszulegen seyn. — Sonst führt man 1 Kor. 6, 11. an, wo im Gegensatze gegen das Wesen der Sünder und gegen ihr Ausgeschlossenseyn vom Reich Gottes in Betreff der Christen das Negative, daß sie abgewaschen, und dann das Positive, daß sie geheiligt und daß sie gerechtfertigt seyen, gesagt wird. Aber aus dem, daß hier die Rechtfertigung erst nach der Heiligung genannt wird, läßt sich auf keinen Fall die Bedeutung der Rechtfertigung als einer innerlichen, ethisch sich vollziehenden Wirkung ableiten, die sich ohnedieß dann nur mit Zwang von der heiligenden unterscheiden ließe, sondern nur etwa das, daß die Gerechtprechung erst Folge eines innerlichen Durchheiligtseyns sey; auf diesen Gedanken indessen, mit welchem nicht unser Begriff der Rechtfertigung, sondern die Lehre vom Glauben als der einzigen Voraussetzung der Rechtfertigung im Widerspruch wäre, wird man nur dann (und auch dann keineswegs mit Nothwendigkeit) kommen, wenn man übersieht, daß das Geheiligtseyn (vgl. *ἅγιοι* als Bezeichnung der Christen überhaupt, und dem entsprechend *ἡγιασμένοι* 1 Kor. 1, 2.) bei Paulus und überhaupt in der heil. Schrift nicht erst eintritt mit demjenigen innern Durchheiligtseyn, welches nach unserer Dogmatik auf die Rechtfertigung folgt.

Schauen wir nun auf den Begriff der Gottesgerechtigkeit, wovon der Brief ausging, zurück, so sey hier vor Allem wiederholt, daß Paulus nicht, wie Manche (vgl. Baur a. a. O. 523—4) voraussetzen, Rechtfertigung mit der Gerechtigkeit selbst als identisch setzt, somit, wenn er in letzteren Begriff noch weitere Momente, als wir in jenem fanden, legt, diese darum nicht auch in jenen selbst aufzunehmen sind, wie denn auch die Kirchenlehre nie die Momente des Begriffes der Gerechtigkeit auf die des Rechtfertigungsbegriffes beschränken zu müssen oder zu dürfen gemeint hat (vgl. die Anerkennung einer *justitia novae obediendiae* z. B. in der Form. Conc.). Wir haben aber ferner gefunden, daß der Eintritt in den Stand des Gerechtfseyns eben durch die Rechtfertigung geschieht (3, 21—24.); es ist Einer in diesem Stande schon eben hiedurch, daß ihn Gott als gerecht anerkennt; und das eben wird, im Unterschied von der auch bei Jesaias mindestens noch unentfalteten alttestamentlichen Anschauung zuerst von Paulus entschieden ausgesprochen, daß im Begriffe des

Gerechtfeyns selbst das Gerechtfertigtseyn das erste und fundamentale Moment constituirte. So ist Abraham einfach damit, daß er gerechtfertigt worden ist, im Stande der Gerechtigkeit; insofern hat der Glaube, wie das Gerechtfertigtseyn, so auch die Gerechtigkeit selbst zur Folge, und zu dieser steht dann die σωτηρία im Verhältniß eines Wechselbegriffes (10, 10.); so ist auch z. B. 2 Kor. 3, 9. der Grundgegensatz zu der Gerechtigkeit das Verurtheiltseyn. — Verschieden läßt sich, auch wenn das Bisherige feststeht, noch die Bezeichnung der Gerechtigkeit als einer Gottesgerechtigkeit auffassen. Man könnte, das Wort für sich betrachtet, erklären: Gerechtigkeit im Sinne Gottes, die vor Gott gilt, — wie dieß neuestens wieder Köllner (theol. Liter.-Blatt zur Darmstäd. R.-Zeitung 1856, Nr. 1) belegt hat; oder auch: Gerechtigkeit, deren Urheber Gott ist als urtheilender, gerechtsprechender, — gemäß dem, daß man zu ihr gelangt durch Gerechtsprechung. Die Deutung der gegenüberstehenden ἰδία δικαιοσύνη (10, 3.) behält jedoch dann immer etwas Hartes, da bei der Eigengerechtigkeit weder das, daß man in seinem eigenen Sinne oder nach seiner eigenen Weise gerecht ist, noch das, daß man sich selbst für gerecht erklärt, die Hauptsache ausmacht. Besser werden wir Gott als den Urheber der Gerechtigkeit insofern bezeichnet finden, als das Eintreten dieses Standes (das „Offenbarwerden“ desselben) für die Menschheit im Ganzen und für den Einzelnen ganz nur seine Veranstellung ist (so dann auch: ἐκ Θεοῦ Phil. 3, 9.). Jenes Grundmoment im Begriffe der Gerechtigkeit selbst muß jedenfalls unverrückt bleiben; wir könnten mit Hofmann (I. 548) sagen: der Apostel werde die Gottesgerechtigkeit eben sowohl als eine gottgegebene, wie als eine gottgemäße, vor Gott geltende gedacht haben; aber Hofmann verkennet jenes Moment, wenn er weiter sagt: die Meinung des Ausdruckes lasse sich auch so bezeichnen, daß der Mensch sich nicht selbst „zum Ebenbilde Gottes“ machen, sondern nur Gott ihn dazu schaffen oder wiederherstellen könne.

Es kann und darf der Natur der Sache nach nicht anders seyn, als daß eine Untersuchung des paulinischen Begriffs der Rechtfertigung auf diejenige Auslegung desselben, welche uns ge-

sichtlich als die wichtigste vorliegt, nämlich auf die protestantisch kirchliche, Bezug nimmt; in der Aufgabe, welche diese Abhandlung sich gestellt hat, lag es ohnedieß von vorn herein. Wir glauben jedoch, indem wir wirklich wesentlich dasselbe Resultat mit der kirchlichen Auslegung erhielten, von dem Vorwurfe frei zu seyn, als ob der Blick auf diese irgend welchen ungebührlichen Einfluß auf den Gang der Untersuchung selbst geübt hätte. Lag es doch auch im ganzen Princip und Interesse, welches die reformatorische Lehrbildung beherrschte und leitete, daß dieselbe auf's Tiefste gerade in diese paulinischen Gedanken eindrang und ihrem Gange sich anschloß. Wo das Hauptinteresse auf die Frage fällt, wie der Mensch der Sündenschuld entledigt und bei Gott wieder zu Gnaden kommen könne, da werden diejenigen Momente, welche wir in der Rechtfertigung enthalten fanden, nicht bloß eben schon mit jener Frage vorangestellt, sondern es wird auch der innere Drang der Entwicklung dahin gehen, daß sie von den andern Momenten des gesamten Heiles, mit welchen sie an sich ganz unlösbar verbunden seyn mögen, doch in der Betrachtung abge- sondert und selbständig erörtert und für den Glauben sicher gestellt werden. Und das Interesse, welches in der reformatorischen Lehrbildung herrschte, und welches sie zu solchem Anschluß an die Ausführung unsers Briefes brachte, traf zusammen mit dem, welches den Apostel selbst zu und in dieser Ausführung bestimmt hatte.

Hiermit ist nicht gesagt, daß die andern, bisher zurückgetretenen Momente an sich eine nur untergeordnete Stellung verdienen, oder auch, daß die orthodoxe Dogmatik vor einer ungebührlichen Zurückstellung derselben oder vor einer steif gesonderten Behandlung des in der Wirklichkeit Verbundenen sich gehütet und neben dem, was sie aus Römer- und Galaterbrief lernte, auch Gehalt und Art der übrigen paulinischen Briefe und der andern biblischen Schriften hinlänglich tief und in lebendigem Zusammenhang zu erfassen gewußt habe. Im Gegentheil ist gewiß sehr Wesentliches in dieser Beziehung Aufgabe der ferneren evangelischen Theologie geblieben; so namentlich was die Momente der unmittelbaren persönlichen Einheit mit Christus und der Entfaltung des in Christo wurzelnden neuen ethischen Lebens theils an sich, theils in ihrer innern Einheit mit denen der Rechtfertigung betrifft. Aber für's

Erste wird man bei allen Versuchen dogmatischer Weiterbildung zu fragen haben, ob man hiebei nicht davon abläßt, jenem ächt evangelischen Grundinteresse sein Recht widerfahren zu lassen, und ob man nicht im Zusammenhange damit übersieht, wie auch diejenigen neutestamentlichen Schriften, von welchen man jetzt tieferen Gebrauch machen möchte, doch ebenfalls jenem deutlich entsprechen. Für's Zweite kann keinerlei Interesse einen Grund abgeben, biblische Begriffe, wie man sie nun auch in der Dogmatik stellen mag, in anderer Bedeutung zu gebrauchen, als in derjenigen, welche ihnen nun einmal thatsächlich von der Schrift beigelegt wird.

Auf jene erste Frage einzugehen ist hier nicht der Ort, in dessen mögen wir z. B. bestimmter fragen, ob weiter strebende Auffassungen des christlichen Heils- und Lebensprocesses es auch gehörig beachtet haben, daß auch nach den synoptischen Evangelien das Heil vor Allem in Vergebung der Sünden und auch bei Johannes das erste Moment des Heiles und Lebens im Gegensatz gegen das dem Zorn und Gericht Verfallenseyn besteht, oder ob nicht in dieser Hinsicht sowohl die schleiermacherische, als auch manche mehr biblisch mystische Auffassung an einem Grundmangel leidet.

Was aber die zweite Bemerkung anbelangt, so müssen wir auf Grund der gegebenen Ausführungen allen denjenigen Gebrauch des Wortes Rechtfertigung, bei welchem Anderes oder mehr als das bisher Ausgehobene in diesen Begriff gelegt wird, für unpaulinisch erklären. Die Bedeutung des Wortes, wie sie die Reformatoren überkommen hatten, schloß sich bekanntlich an an die lateinische Wortbezeichnung; sie gebrauchten es ursprünglich in weiterm Sinne als dem biblischen, bald ohne über den Unterschied des biblischen und des lateinisch kirchlichen Wortsinnes bestimmt sich auszusprechen, bald auch ausdrücklich scheidend zwischen dem *hebraeum significatum justificationis, quod homo absolvitur a peccatis etc.*, und dem *latinum significatum, quod donamur spiritu sancto etc.* (Brenz, apol. confess. Wirtemb. de justif. p. 287, bei Gerh. Loci T. VII, p. 313); leider wissen wir bei all dem neu erwachten Eifer für lutherische Lehre von Keinem, der jenen Sprachgebrauch unserer Reformatoren oder auch nur wenigstens den der Apol. der Augsb. Conf. gründlich zu unter-

suchen sich bemüht hätte. — Gewiß war es ein Fortschritt in der evangelischen Lehrbildung, wenn diese dann auch im Ausdruck immer mehr an's rein Biblische sich anschloß. Um so mehr aber werden wir jetzt die Pflicht haben uns zu hüten, daß nicht wir jetzt Solches, was jene, ohne streng biblisch reden zu wollen, mit in dem Worte befaßten, unberechtigter Weise in den biblischen Wortsinne selbst aufnehmen wollen.

Man hat häufig und nicht mit Unrecht den Charakter solcher neueren Versuche, unsern Begriff zu bestimmen, einen *ostian-dristischen* genannt. Dabei haben wir es hier eben nur mit der Bestimmung des Begriffes und der in ihm liegenden Momente selbst zu thun, noch nicht mit der Frage, wie die Rechtfertigung selbst zu Stande kommt und wie hiebei ihre Momente sich entfalten. Der eigentlich ostian-drischen Fassung nun ist nicht bloß das eigen, daß sie neben den Momenten, welche wir in dem Begriffe fanden, gerade als das Hauptmoment ein anderes, die innere Mittheilung Christi und seiner essentiellen Gerechtigkeit setzt und dann erst auf Grund hievon den Menschen läßt gerecht erklärt werden; sondern weiter das, daß er die *remissio peccatorum* und das *justos censeri* trennt und zwischen beide Momente eben jene Mittheilung als Hauptsache einfügt, ja die *remissio*, obgleich er sie auch wieder als den einen Theil der *justificatio* bezeichnet (*disp. de justific. 1550 thes. 30*), doch (wie es auch *Thomasius*, *Conseq. d. luth. Bekenntn. S. 77* versteht), mit der schon in Christi Tod geschehenen allgemeinen Versöhnung zu confundiren scheint. Daß diese eigenthümliche Fassung nun gerade das auseinanderreißt, was nach Paulus nur als Seiten eines und desselben Begriffes gelten kann, geht aus der gegebenen Entwicklung hervor. Sündenvergeben, Gerechterklären, Zurechnen des Glaubens fällt bei Paulus zusammen: einerseits bleibt die Schuld auf dem Menschen liegen, bis er glaubt und ihm hiemit das, was durch Christi sühnenden Tod bewirkt ist, zu eigen werden kann; andererseits steht, wem die Schuld erlassen ist, unmittelbar hiemit auch als Gerechter da.

Die Trennung jener Momente kommt Ostian-ern als etwas ganz Singuläres zu. Dagegen konnte er für den Gebrauch des Wortes, wornach er nicht bloß ein als gerecht Annehmen, sondern

auch ein inneres Gerechtmachen darunter versteht (nur nicht dafür, daß jenes auf diesem ruhe), auf jenen älteren Sprachgebrauch der Reformatoren selbst sich berufen; man vergleiche, wie z. B. Luther es nicht bloß mit „Gerechtmachen“, sondern auch geradezu mit „Frommachten“ übersetzt (vgl. Vorrede zum Römerbrief, L. Werke Erl. Ausg. 63, 128, zu Röm. 3, 24. ff.), auch in den Schmalk. Artikeln das „Kriegen eines neuen Herzens“ und die „Verneuerung“ gar vor das „für gerecht halten“ und vor die „Vergebung der Sünden“, und mit diesem Momente zusammen, unter den Begriff der Rechtfertigung stellt. Neuere protestantische Theologen haben eine solche Fassung ausdrücklich auch als paulinische festzustellen gesucht; so scheint es Neander gemeint zu haben, wenn er in *δικαιῶσαι* das „Eingeseztwerden in das ganze mit dem Begriff *δικαιος* zusammenhängende Verhältniß“ ausgedrückt findet (Pflanzung und Leitung u. S. 719); in demselben Sinne redet Baur (a. a. O. S. 548) von einem „wahrhaft reellen *δικαιῶσαι*“; auch die Auffassung Hofmann's scheint uns ihrem eigentlichen Grunde nach nur hieher gezählt werden zu können; zumeist gehört hieher die mehrerwähnte Schrift von Lipsius. Wir können auch schließlich nur unser entgegengesetztes Resultat wiederholen; gegen Neander ist zu sagen: wer gerechtfertigt wird, wird allerdings auch in jenes ganze Verhältniß gesetzt werden, aber der Begriff der Rechtfertigung selbst enthält noch nicht die Beziehung auf das Ganze des Verhältnisses, sondern er schließt an sich nur das erste Grundmoment desselben in sich, das als gerecht Angenommeneseyn.

Mit mehr Recht könnte man noch fragen, ob dem Begriff der Rechtfertigung nicht über die von uns angenommene Sphäre hinaus wenigstens noch eine beschränktere Ausdehnung, als die von Jenen statuirte, zu geben sey, — eine Ausdehnung zwar nicht auf die Grunderneuerung überhaupt und mit ihr auch schon auf die neue Willensrichtung, wohl aber auf Belebung des Herzens in einer bestimmteren Beziehung, nämlich auf Aufrichtung des Gewissens und auf Erzeugung des Gefühls und Bewußtseyns von Gotteskindschaft, auf die *vivificatio* in dem Sinne, in welchem z. B. die Apol. der Augsb. Conf. von ihr redet (vgl. ed. Hase p. 169: *vivificatio intelligi debet consolatio etc.*); wir

nennen hier unter den Dogmatikern besonders Nitsch, unter den neutestamentlichen Theologen Schmid (II. 335); auch Tholuck in seinem Commentar (S. 178) nimmt wie Nitsch das „Reinigen des Gewissens“, von welchem der Hebräerbrief redet, in den Begriff der Rechtfertigung selber auf. Wir glauben, daß man auch schon bei den dogmatischen Gründen und Bedenken, welche bei einer solchen Feststellung jenes Begriffes obwalteten, häufig die hergehörigen Fragen nicht gehörig auseinandergehalten hat: man wird auf keinen Fall sagen können, der Act der Rechtfertigung als bloßer Gerechtmahme sey ein leerer, wenn man anders nicht den Begriff der Schuld und des Verdictes für etwas bloß Subjectives hält, somit jedenfalls die biblische Lehre verläßt; und wenn andererseits der Satz anzuerkennen seyn wird, daß Gott den zu Gnaden Angenommenen auch nicht Einen Moment übersehen oder ohne eine sofortige auch innerliche Einwirkung weiter wandeln lassen werde, so ist hiemit doch noch nicht bewiesen, daß eine solche innere Wirkung Gottes und seines Geistes sogleich auch schon im Bewußtseyn hervortreten und diesem sogleich die frohe Gewißheit vom Haben der Gnade ertheilen müsse. — Fragen wir aber, ob es paulinisch sey, irgend eine Wirkung solcher Art in den Begriff der Rechtfertigung selbst aufzunehmen, so müssen wir auch dieß wiederum verneinen. Aus Röm. 5, 1 ff. folgt allerdings, daß die Gerechtfertigten auch den Frieden erlangen und denjenigen Geist, der ihnen (vgl. 8, 15. 16.) ihre Gotteskindschaft bezeugt. Allein ob, weil dem Wesen der Sache nach eins aus dem andern folgt, auch zeitlich das zweite schon unmittelbar mit dem ersten eintreten und hervortreten müsse, ist hiemit noch nicht gesagt. Und ohne dieß ist damit das zweite in den Begriff der Rechtfertigung an sich noch nicht mit aufgenommen; und wir dürfen das, daß Paulus es doch stillschweigend mit aufgenommen habe, um so weniger voraussetzen, je weniger dieß mit dem sonstigen Sprachgebrauche bei διχαίωσιν oder פְּדוּת gegeben ist. Auch wird immer ein anderes religiöses Interesse dem, durch welches jene Dogmatiker sich bestimmen lassen, entgegenstehen und kein Hinausgehen über das einfache Ergebniß der paulinischen Worte zulassen. Die Gewißheit voller Sündenvergebung nämlich, welche einer haben darf, sobald er glaubt, wird bedroht erscheinen, wenn der Vergebung suchende

Mensch sich sagen muß: gerechtfertigt sey er doch erst, wenn er es auch subjectiv innewerde und das Zeugniß des Geistes verspüre; man müßte ihn wohl beruhigen und sagen: gerechtfertigt sey er vorher zwar noch nicht ganz, sofern das zweite Moment noch bei ihm fehle oder unvollkommen sey, aber von Gott angenommen sey er doch schon, und die Mangelhaftigkeit des zweiten Momentes thue dem einfachen schlechtthinigen Vorhandenseyn des ersten keinen Eintrag, vielmehr müsse um dieses willen auch jenes noch vollkommen eintreten. Allein warum ohne Noth und ohne biblische Berechtigung in Einen Begriff verbinden, was dann doch in so gezwungener Weise wieder getrennt gehalten werden müßte? Und ist nicht das Interesse, welches doch wieder eine solche Trennung fordern würde, ein tief begründetes? hängt es nicht auf's Engste mit eben demjenigen zusammen, welches unsere Reformatoren zu jenen paulinischen Lehraussführungen getrieben und welches in Paulus selbst gelebt hat?

2) Die Rechtfertigung durch den Glauben und das Verhältniß der sittlichen Erneuerung dazu.

Für die Frage, wie diese Rechtfertigung zu Stande komme, haben wir die Antwort gefunden: sie geschehe durch den Glauben, aus Gnaden, vermöge der geschehenen Sühne und Erlösung — im Gegensatz dazu, daß sie erfolgen würde durch Werke des Gesetzes (3, 20—28.).

Was diesen Gegensatz anbelangt, so bedarf gegenwärtig das keines Beweises mehr, daß Paulus zwischen sogenanntem Ritual- und Moralgesetze nicht scheidet, vielmehr das Gesetz als den gesammten Inbegriff der göttlichen Gebote auffaßt, welchen der Mensch im Thun und Wandel nachkommen soll. „Gesetzeswerke“ werden wir allgemein als „dem Gesetz angehörige Werke“ zu deuten haben, d. h. als die durch's Gesetz geforderten und durch Gesetzesforderung hervorgetriebenen Producte des Gesetzesstandes; auf Werke, welche dem Gesetz entsprechen würden, und hiemit auch auf solche, welche aus anderem als dem Gesetzestrieb entsprungen wären, ist das Wort nicht auszu dehnen (vgl. hiegegen neuestens auch Tholuck): denn vor dem Eintreten des Gnadenstandes durch Christum kann von andern Werken, welche auf rechtfertigende Geltung Anspruch machen möchten, als von Gesetzeswerken im zuerst

angegebenen Sinne, nicht die Rede seyn, und indem die Rechtfertigung durch sie ausgeschlossen ist, ist die Rechtfertigung durch Werke überhaupt ausgeschlossen; die Frage, wie es innerhalb des Standes der einmal Gerechtfertigten selbst zugehe und was hier die durch Gnade erzeugten Werke für eine Geltung haben, kommt noch gar nicht in's Spiel.

Unstreitig ist ferner, daß der Apostel nicht bloß den Juden die factische Möglichkeit, durch Werke des mosaischen Gesetzes, sondern auch den Heiden die Möglichkeit, durch das in ihr Herz geschriebene Gesetzeswerk gerecht zu werden, will abgesprochen haben, vgl. 3, 19. 20. 23.

In der Art und Weise aber, wie der Apostel die Wahrheit, daß Niemand durch Werke gerecht werde, nachweist, sehen wir wieder, wie wenig er eine eigentlich „wissenschaftliche“ Darlegung (vgl. Olshausen S. 55) erstrebt. Es genügt ihm, die ganze Menschenwelt, so wie sie thatsächlich existirt, als sündhaft und schuldig hingestellt zu haben; den Beweis dafür, daß sie wirklich so dastehe, gibt er in einfacher, praktisch eindringlicher Hinweisung auf die vorliegenden Thatfachen selbst, wobei er es dem Gewissen der Einzelnen überläßt, sich mit getroffen zu finden *); eine innere Deduction, warum es nicht bloß bei den Heiden, sondern auch trotz dem Gesetze bei den Juden so gekommen sey, wird in diesem Abschnitte nicht gegeben; davon, daß auch künftig die nichtchristliche Menschheit denselben Charakter behalten werde und müsse, wird gar Nichts ausdrücklich gesagt. — Einfach setzt sodann Paulus voraus und konnte gemäß der ganzen Anschauung des Alten Testaments es einfach voraussetzen, daß, wer einmal dem Gericht verfallen und vom Fluch der Gesetzesübertretung getroffen sey (vgl. Deut. 27, 26; Gal. 3, 10.), einer Sühne bedürfe, — und ferner, als thatsächlich gewiß, daß der jetzt als Sünder Dastehende, ehe er Versöhnung und eine von Gott zugetheilte Gerechtigkeit erlangt habe, es auch künftig zu besseren, mehr geltenden Werken nicht bringen werde.

*) Id vult, ut non specialiter ex illorum factorum (1, 26 ff.; 2, 1 ff.) memoria sed e sui quisque animi suaeque vitae conscientia, per illorum commemorationem excitata et facta ista vicissim illustrante semet ipsam sentiat divino de hominum peccatis iudicio subjectum. C. F. Schmid, Tübinger Weihnachtsprogramm 1834.

So schreitet der Apostel unmittelbar weiter zu dem positiven Satze, daß jetzt die Rechtfertigung und Gerechtigkeit komme durch den Glauben.

Luther übersetzt 3, 28. „durch den Glauben allein;“ und im Gange der vorangeschickten Entwicklung liegt wirklich als paulinischer Gedanke das, daß von Seiten des Menschen Nichts als nur eben der Glaube für sich die Rechtfertigung erlangen kann. Denn jene Entwicklung setzt voraus, daß es eben nur um das Dilemma „entweder durch Werke oder durch Glauben“ sich handeln könne; wo man nun „alle Werke so rein abschneidet, da muß ja die Meinung seyn, daß allein der Glaube gerecht mache“ (Luther, Erl. Ausg. Bd. 65, S. 46).

Was ist aber der Glaube, der also rechtfertigt, und wiefern kann gerade auf Grund von ihm die Rechtfertigung erfolgen?

Wir müssen, was das Wesen des Glaubens betrifft, der Bemerkung beistimmen, von welcher Rückert (zu Röm. 1, 17.) bei der Erörterung dieses Begriffes ausgeht: daß nämlich „Paulus selbst sich über das Wesen der von ihm als Grundbedingung des Heils auf menschlicher Seite geforderten *nisis* in seinen Briefen nie erkläre, und nicht nur dieß, sondern auch in den Stellen, wo er von ihr spricht, wenig und gar keine charakteristische Merkmale derselben angebe.“ Er setzt den Glauben, so wie er Allen lebendig gepredigt wurde und in den Gemeinden der Heiligen lebendig vorhanden war, voraus, ohne veranlaßt zu seyn, auf die einzelnen Momente desselben eingehend zu reflektiren, oder im Gegensatz gegen einen nicht wirklichen, sondern bloß scheinbaren Glauben jene Momente überhaupt ausdrücklich zu bestimmen.

In unserem Briefe nun halten wir solche Stellen ferne, welche auf den rechtfertigenden Glauben als solchen keine Beziehung haben: 3, 3. und 14, 1. 2. 22. 23. Wir erkennen zwar an, daß im Kap. 14. nicht etwa bloß von subjectivem sittlichem Ueberzeugtseyn, sondern vom eigentlichen christlichen Glauben an das objectiv erschienene Heil die Rede ist, da festes sittliches Ueberzeugtseyn (v. 5.) auch bei den im Glauben Schwachen als möglich vorausgesetzt und von ihnen gefordert wird; aber es ist dann vom Glauben die Rede, sofern durch ihn das Gewissen Anweisung und Licht erhält und vermöge seiner der ängstlichen Befangenheit ledig wird,

nicht sofern er rechtfertigend wirkt. — Sodann werden wir davor zu warnen haben, daß man nicht bei der Bestimmung des christlichen Glaubens als solchen das zumeist Charakteristische dem Abschnitte meint entnehmen zu müssen, in welchem Paulus vom Glauben Abrahams ausgeht, Kap. 4. Allerdings sieht der Apostel in diesem dasselbe Grundwesen und nur darum auch dieselbe rechtfertigende Bedeutung wie in jenem; aber daraus folgt noch nicht, daß auch diejenige bestimmtere Bezeichnung, welche er für den Gegenstand von jenem mit bestimmter Beziehung auf den Gegenstand von diesem gebraucht, nach seiner Ansicht auch der bezeichnendste Ausdruck für jenen an sich gewesen wäre: Röm. 4, 24. ist noch nicht die bezeichnendste Formel für den christlichen Glauben an sich (gegen Ritischl, Entstehung d. altkath. Kirche S. 82).

So gewiß Paulus lebendige Anschauung und Kenntniß von dem, was Glaube sey, voraussetzen durfte, so gewiß werden wir auch annehmen dürfen, daß zu dem allgemein christlichen und so auch von ihm vorausgesetzten Glaubensbegriffe jedenfalls ein Doppeltes gehörte: für's Erste, daß jeder religiöser Glaube nie, auch nicht einmal in erster Instanz (gegen Baur a. a. O. 536) ein bloßes Fürwahrhalten, sondern immer ein festes inneres Ueberzeugtseyn ist, wie denn das Ueberzeugtseyn auch schon die Grundbedeutung des griechischen Wortes selbst (*πιστις* aus *πειθω*) und inneres Festseyn, Festhalten, Feststehen auf Etwas die Grundbedeutung der hieher gehörigen alttestamentlichen Wörter ausmacht (vgl. Delitzsch im Comm. zu Habak. 2, 4.); — für's Zweite, daß der Glaube als specifisch christlicher Christi Person und Werk, und zwar als Glauben im Unterschied vom Hoffen sein schon vollbrachtes Werk, sowie sein gegenwärtiges Heilswirken zum Gegenstande hat; wo dann, wie bei Paulus, gerade die Grundbedeutung von Christi Person und Werk, nämlich die in ihm erschienene Gnade, als Hauptsache ausgehoben wird, wird die Beziehung des Subjectes hierauf wesentlich zu der des Vertrauens.

Auf das innere Gewißseyn und Festseyn fällt so bei Paulus ein Hauptnachdruck schon in Betreff von Abrahams Glauben 4, 20. Zu Christus, als seinem Objecte, wird der Glaube am allgemeinsten, und wir werden besser sagen: in der umfassendsten,

als: in der unbestimmtesten Weise, in Beziehung gesetzt, wenn er schlechthin als „Christusglaube“ (3, 22. 26.) bezeichnet wird; und zwar macht dieser Glaube so sehr Wesen und Charakter der Glaubigen aus, daß sie selbst als „aus dem Glauben seyend“ (vgl. 2, 8.) bezeichnet sind. Das Moment des Vertrauens, wobei der Vertrauende als mit seinem Object in innere Gemeinschaft tretend, oder als auf dasselbe oder auf demselben sich gründend gedacht wird, findet man mit Recht ausgedrückt in *πιστεύειν* (10, 14.) *ἐπὶ τῷ* (4, 5. 24.), *ἐπὶ τῷ* (9, 33; 10, 11.). Object ist Christus namentlich insofern, als er gestorben und auferstanden ist (vgl. 4, 25.), oder es wird auch als Object gerade sein Verlöbungsstod und seine Auferstehung selbst genannt (vgl. 3, 25, wenn *ἐν τῷ αἵματι* zu *πισίς* und nicht vielmehr zu *προσέσθαι* zu beziehen ist; 10, 9.). Gott selbst wird als der, an welchen die Christen glauben (4, 24.), vorangestellt, in der Weise, daß der Glaube an ihn als den, der Christum erweckt habe, parallelisirt ist mit dem Glauben Abrahams an ihn als den, der die Todten lebendig macht und der so auch an seinem abgestorbenen Leibe doch die Verheißung des Samens noch erfüllen könne 4, 5; endlich ist die Rede vom Glauben an Gott als an den, der den Gottlosen rechtfertigt; darin liegt ohne Zweifel auch, daß man namentlich an dieses rechtfertigende göttliche Thun selbst glauben und darauf vertrauen müsse; man darf aber keineswegs hiernach das, daß „der an sich Ungerechte ein Gerechter sey,“ den „eigentlichen Inhalt des Glaubens nennen,“ wo wir dann freilich dieß, daß „das an sich nicht Seyende als wirklich vorhanden vorausgesetzt werden müsse,“ als eine überaus große „Härte“ ansehen müßten (Baur, S. 545; vgl. dagegen auch Lechler, das apost. und nachapost. Zeitalter S. 67): denn nicht das, daß der Ungerechte gerecht sey, sondern das, daß Gott ihn durch Sündenvergebung als gerecht annehme, soll geglaubt werden, und ferner macht nicht das, daß letzteres überhaupt geschehe, sondern erst das, daß es durch Gottes Gnade und Christi Erlösungswerk geschehe, des Glaubens eigentlichen Inhalt aus. — Einige Schwierigkeit hat freilich noch jene Zusammenstellung des christlichen Glaubens mit dem abrahamischen, wenn man sich nicht entschließen kann, mit den älteren Erklärern und unter den neuesten mit Philippi und Meyer

anzunehmen, daß Paulus, obgleich in seinen Worten nichts davon gesagt ist, schon im Glauben des Erzwaters selbst eine bewußte und bestimmte Beziehung auf Person und Werk des zukünftigen Christus voraussetze. Wir sind jedoch auch dann noch keineswegs zu der Auffassung genöthigt, nach welcher Abrahams Glaube bloß als subjective Gemüthsverfassung (Neander a. a. O. S. 722, vgl. Philippi zu 4, 3.) in Betracht käme. Denn wesentlich Gnadenverheißung war doch das jedenfalls, an was Abraham nach Paulus' Voraussetzung geglaubt hat, auch wenn nach des Apostels Sinn die bestimmte Beziehung auf Christus, auf welchen die Verheißung nach seiner eigenen Deutung (vgl. im Galaterbrief) wirklich gerichtet war, dem Abraham selbst noch nicht in bestimmter, bewußter Weise hervorgetreten seyn sollte; Abraham *credendo nihil quam oblatam sibi gratiam amplectitur, ne irrita sit* (Calvin zu 4, 3.). Mit Recht fragt Tholuck (S. 174), ob denn Paulus im anderen Falle, wenn etwa Abraham einer göttlichen Drohung geglaubt hätte, den Ausspruch zu seinem Zweck hätte anwenden können; nur so war namentlich die Anknüpfung der Worte vom Glauben an Gott als den, der aus Gnaden rechtfertigt (v. 5.), an die Aussage über den abrahamischen Glauben möglich; und wenn nachher bestimmter eine Beziehung dieses Glaubens auf die schöpferische Kraft Gottes (v. 17. 21.) ausgehoben wird, so erklärt sich dieß genügend daraus, daß den Umständen gemäß vorzugsweise gerade ein Zweifel an dieser Macht Gottes den Abraham vom Ergreifen der Gnadenverheißung hätte abhalten mögen. — Das Object des Glaubens kann kurzweg als die Gnade Gottes in Christo bezeichnet werden; und zwar muß jedenfalls beim christlichen Glauben die Beziehung auf Christus selbst eine bewußte, bestimmte und persönliche seyn.

Eine Bestimmung desjenigen Gebiets, welchem hiernach innerhalb des allgemein sittlich religiösen Seelen- und Geisteslebens der Glaube angehört, ist auf Grund unseres Briefes oder der biblischen Schriften überhaupt, ohne eingehendere wissenschaftliche Analyse des innern Lebens und Unterscheidung und Abgrenzung seiner Momente nicht möglich. Der Brief enthält keine wirkliche Lehraussage darüber; auch 10, 9. ist eine solche nicht, und überdieß würde sich hierbei noch fragen, was im Begriffe des Herzens

selbst liegt und ob dieser im biblischen Sprachgebrauch nicht ein weiterer ist als in dem unsrigen. Doch werden wir immerhin aussprechen dürfen: wenn der Glaube wirklich das sey, als was wir ihn bezeichneten, so sey er eine Richtung, welche gerade dem Centrum der geistigen sittlichen Persönlichkeit zugehöre (Schmid II. 326.). — Man hat ferner den Glauben auch als etwas Sittliches im engern Sinne bestimmt (im Unterschied von dem Sprachgebrauch, nach welchem ethisches und geistig persönliches Leben überhaupt eins ist), nämlich gesagt, bei dieser Richtung des Herzens finde wesentlich eine Regung des Willens statt, — *velle accipere seu apprehendere etc.* (Apol. Conf. p. 103). Und gewiß nach dem Sinne unseres Apostels; man erinnere sich an die Einheit von Unglauben und Ungehorsam im Begriffe des ἀπειθεῖν (Röm. 10, 21; 11, 30. 31; 15, 31.); an die ὑπακοή πίστεως 1, 5. 16, 26.; — sey's nun, daß man darunter versteht eine Unterwerfung unter das Glauben, oder, was kaum zulässig scheint, unter den objectiven Glaubensinhalt, oder auch einen solchen Gehorsam, dessen Wesen durch »πίστεως« näher dahin bestimmt wird, daß es selbst im Glauben bestehe; endlich daran, daß so auch das ganze Annehmen des mit Christo erschienenen Standes der Gerechtigkeit als eine Unterwerfung unter diese bezeichnet wird 10, 3; die Natur der Sache bringt es mit sich, daß zum Glauben ein Aufgeben der Eigengerechtigkeit und des ganzen Eigenwesens gehört, an welchem der Mensch mit der Energie seines natürlichen Willens hängt und von welcher weg er nur durch einen Vorgang im Willen zur Gnade und Gottesgerechtigkeit hin sich wenden kann. Doch hüte man sich, das Specifische des Glaubens, was bei einer niedrigen Glaubensform auch ohne selbständige, bewußte Willensregung vorkommen kann, nämlich den durch objective Anziehung gewirkten Zug des Vertrauens selbst mit dem Willensvorgang, der allerdings beim Eingehen auf den göttlichen Zug stattfinden muß, zu identificiren und wohl gar aus der Hingabe, die das auf sein Object sich gründende Vertrauen in sich schließt, unmittelbar eine spontane Hingabe des Willens überhaupt zu machen, im Vertrauen auf den rechtfertigenden Gott unmittelbar auch schon eine Erhebung Gottes zum „einzigsten Inhalt alles Sinnens und Trachtens“ zu sehen, den Glauben, welcher die Verheißung

ergreift und nur noch auf Gnade sich gründen will, unmittelbar als „neue Lebensnorm, als das innerliche, gesetzerfüllende, aber doch nicht aus der Erfüllung des Gesetzes ein Verdienst sich machende Princip“ aufzufassen (Lipsius S. 121. 92). Das liegt in keiner paulinischen Aussage. Und damit wird im Voraus der Standpunkt verrückt für die Erörterung der noch zu beantwortenden weiteren Frage, wiefern nun durch diesen Glauben die Rechtfertigung erfolgen könne.

So viel werden wir in Betreff der rechtfertigenden Kraft des Glaubens vornweg als sicher anzusehen haben, daß er hierbei gar nicht für sich selbst bloß betrachtet werden kann als eine Tugend oder Gemüthsverfassung, die zwar ihrem ursprünglichen Werthe nach den Anspruch auf die Rechtfertigung noch nicht machen könnte, aber doch von Gott schon für volle Gerechtigkeit genommen und als solche dem an sich nur erst unvollkommenen tugendhaften Menschen angerechnet würde. Denn so an und für sich selbst betrachtet ist der Glaube Nichts: er hat sein Wesen, wie wir auch schon in Betreff des Abrahamischen Glaubens sagen müssen, nur in der Beziehung auf sein Object. Und entschieden wird dieses Object selbst von Paulus als das die Rechtfertigung Begründende hingestellt, die dann allerdings dem Menschen nur durch vertrauensvolles Ergreifen des Objectes und hingebendes Sichgründen auf dasselbe zu eigen wird; vgl. besonders Röm. 3, 24. 25. Wichtig also die Apol. Conf. p. 70: *fides non ideo iustificat, quia sit opus per sese dignum etc.*

Ausdrückliches jedoch spricht Paulus schon hierüber nicht aus. Und weiterhin müssen wir nun vollends sagen: wiefern zu dem, was in Christi Person, Tod und Auferstehung für uns begründet ist, der Glaube uns in solche Beziehung setze, daß er darauf hin uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werde, darüber gebe uns unser Brief eine genauere Bestimmung nicht (vgl. auch Hofmann I. 546). Indessen werden wenigstens bedeutsame Winke auch in dieser Beziehung sich aus ihm entnehmen lassen.

Zunächst fordert eine solche Bestimmung der Rechtfertigungslehre als ihre Voraussetzung ein näheres Eingehen auf die Lehre

von der sühnenden Kraft, welche Jesu Tod hat und um deren willen Jesus 3, 25. als *ἱλαστήριον* bezeichnet wird, sey's nun, daß wir hierunter ein Sühnopfer, oder unbestimmt ein „Sühnemittel“ (Hofmann II. 226.), oder wieder, mit Philippi und Tholuck, einen „Gnadenstuhl“ zu verstehen haben. Und dieß würde nicht bloß über den Inhalt unseres Briefes auf eine gleichmäßige Untersuchung der sonstigen paulinischen Aussprüche hinausführen, da wir die Stellen 3, 25. und 8, 3., so wichtig sie sind, doch für sich nicht genügend erklären, noch auf sie schon eine bestimmte Lehre bauen könnten; sondern wir müßten wohl noch weiter fragen, was überhaupt die Apostel theils im geschichtlichen Hergange des Todes Jesu, theils in dem alttestamentlichen Opfer, dem Typus seines Versöhnungstodes, gesehen haben, und was so auch bei Paulus schon als allgemein apostolische und christliche Anschauung vorauszusetzen ist. Allein wir werden auch, ohne hierauf uns einzulassen, mit Beziehung auf unsere kirchliche Bestimmung der Versöhnungslehre zu einer Frage weiter gehen können, welche sich noch erhebt, auch wenn man noch so sehr eine Uebereinstimmung ihrer Elemente mit der paulinischen Lehre anerkennt. Auch wir glauben, daß, wie man auch die Sühne beim Opfercultus auffassen mag, doch jedenfalls in der Stelle Galat. 3, 13. und 2 Kor. 5, 21. die Beziehung auf ein göttliches Strafgericht über die Sünde enthalten ist, das Jesus an sich erfahren und innerlich verschmeckt hat, — daß eine solche auch in Röm. 8, 3. liegt, da mit einem bloßen Abthun der Sünde das in *καταργεῖν* gegebene Moment des verurtheilenden Richtens nicht erledigt ist (gegen Meyer, de Wette, Neander u. A., nach deren „vortrefflichen Untersuchungen“ Lipsius S. 139 kaum mehr eine Bemerkung für nöthig hält, vgl. namentlich Tholuck), — daß endlich auf eine solche Beziehung die Apostel überhaupt schon durch den factischen Hergang des letzten Leidens Jesu hingewiesen waren. Aber auch wenn wir hiernach sagen, Jesus sey nicht bloß überhaupt für und zum Besten der Sünder und dazu, daß sie selbst nicht sterben sollen, in den Tod gegangen, sondern er habe an unserer statt auch eine wirkliche gerichtliche Pein verschmeckt, so ist damit erst noch nicht gegeben, daß die von ihm getragene Pein und die, welche wir sonst hätten tragen müssen, sich auch nur wenigstens der Qualität nach gera-

dezu decken, — und das ist auch in keiner der paulinischen Stellen wirklich ausgesprochen; und ferner fragt sich erst noch: wie ein solches stellvertretendes Tragen Christi wirklich dem Glauben zu gut komme, während auf den Ungläubigen das, was Christus auch für sie getragen hat, ja trotzdem doch noch liegen bleibt. Einen Versuch, diese letztere Frage zu beantworten, haben wir noch in's Auge zu fassen. Die kirchliche Lehrfassung hat hier zum mindesten etwas Unvermitteltes. Auf die Frage, wiefern der Glaube die Sündenvergebung sich zu eignen könne, pflegen einfache Vertreter der kirchlichen Lehre einfach zu antworten: weil er Christum und dessen Verdienst ergreift. Aber was heißt dieses Ergreifen? ist es bloßes Vertrauen, so fragt sich weiter: wie kann diesem Christi Verdienst zugetheilt werden? Es fragt sich: ist nicht vielmehr dieses Ergreifen an sich schon als ein Aufnehmen Christi und seines Wesens in uns zu fassen, und zwar so, daß wir dann eben um desswillen, oder, kurz gesagt, wegen des Christus in uns gerechtfertigt werden?

Unstreitig sind alle bedeutenderen neueren Versuche, die Rechtfertigungslehre weiter zu bilden, kurzweg als solche zu bezeichnen, welche den zuletzt angedeuteten Weg einschlagen. Der Begriff der Rechtfertigung an sich kann dabei der wirklich paulinische bleiben; oder er wird in der Osiandrischen Weise bestimmt und das eine Moment, das *justum censeri*, gründet sich dann, wie bei Osiander, auf das andere, auf die Inwohnung Christi selbst. Auch in jenem Falle aber, wenn bloß jenes Moment Rechtfertigung genannt wird, ist das Verhältniß der beiden Momente dasselbe, wie bei Osiander. Nur fassen alle diese Neueren mit jenem Momente die Zutheilung der Sündenvergebung, deren Stellung bei Osiander unklar ist, unmittelbar zusammen. Ueber Osiander gehen vollends diejenigen hinaus, welche die Rechtfertigung und Sündenvergebung nicht bloß auf's positive Inwohnen Christi, sondern auch darauf gründen, daß in der Buße jeder Einzelne, mit Christo leidend, selber die Strafe seiner Sünden trage. Wo dann so die Aneignung der Versöhnung vermittelt wird, kann natürlich auch die kirchliche Fassung der Versöhnungslehre nicht in dieser Form fortbestehen; das Wesen der Sühne selbst wird ein anderes, wenn sie wirkliche Sündenvergebung erst auf Grund davon bringt, daß der, welcher

führte, in den bisherigen Sündern eingezogen ist und ihnen als neues Lebensprincip innewohnt.

Verworfen wurde diese Lehrfassung im Osiandrischen Streit bekanntlich nicht etwa bloß von lutherischen Fanatikern und von der Concordienformel, welche jetzt die göttliche Einwohnung erst auf die Ertheilung der Glaubensgerechtigkeit folgen läßt (S. 695), sondern insbesondere auch von dem gewissenhaften Melancthon und zwar als eine nicht bloß antikirchliche, sondern auch dem Gewissen verderbliche: nam de re magna dissentit ab ecclesiis nostris et obscurat consolationem in vero agone unicum vel delet potius (Corp. Reform. VII. p. 782). Dagegen können wir allerdings nicht finden, daß durch die Art, wie Luther sich auszudrücken pflegt, die Osiandrische Anschauung mit Bestimmtheit fern gehalten würde, und zwar gilt das nicht etwa bloß von solchen Stellen, wo für ihn kein Grund war, genauer zu distinguiren *); vielmehr vergleiche man z. B. sein Gutachten über die wichtigen Regensburger Vergleichsverhandlungen im J. 1541 (de Wette, Briefe V, 353 u.): so wenig er dort wissen will von einer aus Römischen und Evangelischem zusammengefügten „Motel“ über die Rechtfertigung und von einer Vermengung der römischen Lehre von der Liebe und gratia inhaerens in den Artikel von der Rechtfertigung, so weist er doch hiemit nicht auch das ab, daß der inwohnende heilige Gottessohn eben als uns inwohnend dem Vater wohlgefalle und uns ihm wohlgefällig mache, sondern er selber drückt sich so aus, daß das Herz in Gottes Augen heilig sey um des Sohnes willen, der selbst drin wohne durch den Glauben.

Soweit es sich nun um biblische und speciell paulinische Begründung einer solchen Lehrform handelt, wird als Versuch biblischer Begründung überhaupt insbesondere wieder der Hofmannsche Schriftbeweis anzuführen seyn; denn als osiandrisch muß auch in diesem Stücke Hofmann's Grundgedanke bezeichnet werden, wenn anders wir ihn richtig dahin verstanden haben, daß die Ge-

*) Aus früherer Zeit vergl. in der Vorr. z. Römerbr., E. A. 63, 124: „Gottes Gnade nimmt uns ganz auf die Hulde um Christus unseres Fürsprechers willen, und um daß in uns die Gaben angefangen sind.“

rectigkeit des Sohnes eben nur auf Grund der neuen rechten Richtung, welche sie innerlich in die Menschheit bringt, diese zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens mache, und ebenso dem Einzelnen auf Grund davon, daß er selbst der neuen Menschheit zugehören beginnt (vgl. auch Hofmann's Erklärung gegen Philippi in der Erlanger Zeitschrift für Protest. u. Kirche. Jan. 1856). Speciell in Betreff der paulinischen Lehre und zwar insbesondere, wie sie in unserem Briefe enthalten seyn soll, vergleiche man namentlich Neander a. a. O. S. 719 ff.: daß Gott den Menschen als Sündlosen behandle, soll darauf sich gründen, daß, wie die Verwirklichung des Urbilds der Heiligkeit durch Christus die Bürgschaft für eine entsprechende Verwirklichung in all den durch den Glauben mit ihm geeinten Menschen enthalte, so dieß in dem Glauben selbst schon dem Keim und Princip nach gegeben sey und daß, was erst allmählig in der Zeit sich entfalte, dem göttlichen Blick als etwas schon Vollendetes und als in dem Keim und Princip schon vorhanden erscheine; ebenso Tholud S. 178 ff.; ganz denselben Gedanken verfolgt die Ausführung von Lipsius: der Glaube gilt für Gerechtigkeit, weil er die wirkliche Gerechtigkeit bereits in sich enthält.

Allein so stark auch der Zug zu einer solchen Lehrform hin seyn und so Wichtiges ihm zu Grunde liegen mag, so wenig können wir doch zugeben, daß sie aus paulinischen Schriften sich nachweisen lasse; namentlich der Römerbrief entscheidet, so weit er entscheidet, vielmehr gegen sie als für sie.

Darüber nämlich kann freilich gar kein Streit seyn, daß Paulus nur da Christen anerkennt, wo nicht bloß überhaupt eine innere Beziehung zu Christus, sondern ein wirkliches Durchdrungen-seyn von Christi Wesen, ein wahres Leben Christi in ihnen, stattfindet (vgl. Röm. 6, 3 ff.; 8, 10. 13, 14. Gal. 2, 20., in den Briefen an die Ephes., Coloss., Philipp. u. s. w.), und daß er auch gerade dieses Einwohnen Christi in unmittelbare Beziehung zum Glauben setzt, indem Christus „durch den Glauben in den Herzen wohnt“ (Ephes. 3, 17.) und das „Leben Christi in mir“ „meinem Leben im Glauben an Christum“ (Gal. 2, 20.) entspricht. Aber das Alles sagt noch nicht, daß die Rechtfertigung auf Grund dieses Einwohnens erfolge. Als Beweis hiefür soll der Abschnitt

Röm. 6, 3 ff. dienen. Ritschl (a. a. O. S. 89 ff.) findet hier eine Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre, nach welcher, mit Ausschluß der Stellvertretungsidee, der Gläubige dadurch gerechtfertigt wird, daß er an sich selbst die Vernichtung der Sünde und die Belebung durch den göttlichen Geist erfährt, und stellt dieselbe als eine auf mystischer Intuition beruhende in Gegensatz zu der Satisfactionstheorie, welche einen ganz anderen Charakter, nämlich den äußerlicher Reflexion trage, welche aber doch Paulus selbst in den vorangehenden Kapiteln soll aufgestellt haben; Lipsius sucht die vorhin angegebene Auffassung der Lehre, welche auf Kap. 6. besonders sich stützen soll, auch schon für jene Kapitel durchzuführen. Allein wir müssen gemäß dem Gedankengang, welchen wir im Briefe fanden, Beides gleichermaßen verwerfen. Denn Versöhnung, Sündenvergebung, Rechtfertigung ist gar nicht mehr der Gegenstand, von welchem das 6. Kap. handelt; nicht davon handelt es, ob, wenn Einer gerechtfertigt und in den Gnadenstand aufgenommen werden soll, dieß auf Grund einer ihm zu eigen gewordenen neuen Lebensrichtung geschehen muß, sondern darum, ob derjenige, welcher *ὐνὸς χάρις* bereits ist, noch einen Wandel in den Sünden führen kann (v. 14. 15.). Auch in der Stelle 6, 7. handelt es sich auf keinen Fall um die Frage, durch was Einer Sündenvergebung erlangt, - als ob zu diesem Behuf dem Tod in Verdammiß, welchem der Sünder verfallen ist, statt des Todes Christi der „mystische Tod“ des Sünders selbst substituirt würde (so auch Reuß, hist. de la théol. chrét. au siècle apost. T. II. p. 194); sondern auch, wenn man die oben bevorzugte Deutung nicht annehmen, sondern *ἀδικαίωται* von der Gerechtfprechung im bisherigen Sinne verstehen wollte, so würde doch das Lösen von der Macht der Sünde dem Zusammenhang nach derjenige Gedanke seyn, um den es eigentlich sich handelte, und wir würden dann zwar ersehen, daß das Sterben zum Proceß des Gerechtfertigtwerdens mit gehört und ein wahrhaft Gestorbener auch gerechtfertigt seyn wird, nicht aber, daß der Gestorbene durch sein Absterben an sich und nicht vielmehr auch wesentlich nur durch den Glauben (gemäß dem, was der eigentlich von der Rechtfertigung handelnde Abschnitt sagte) die Rechtfertigung erlangt habe. Und das soll nun auch gar nicht bestritten werden, daß, so gewiß als nach all-

gemein christlicher Auffassung der Glaube ohne Abkehr von der Sünde nicht möglich ist, ein solches Absterben, wie es nach 6, 2 ff. in der Taufe eintritt, schon überall, wo es zum rechtfertigenden Glauben kommen soll, begonnen haben muß. Aber hierin liegt eben noch nicht, daß im Vertrauen (*nisis*) oder gar statt des Vertrauens das eigene Sterben es ist, was die Rechtfertigung bewirkt; und ohnedieß nicht, daß auch schon ein Auferstehen zum Behuf der Rechtfertigung eingetreten seyn muß, und nicht in Wahrheit erst mit ihr oder erst auf Grund von ihr eintritt. Vielmehr muß es als sehr bedeutungsvoll erscheinen, daß Paulus, so wichtig und wesentlich ihm auch diese Momente alle sind, doch, so lang er vom Zustandekommen der Rechtfertigung selbst handelte, von jeder Beziehung auf sie abgesehen hat. — Ebenso steht es mit den Stellen, welche man aus Kap. 7. und 8. beizieht. Kap. 7, 4 ff. ist wieder vom „mystischen Tode“ die Rede und zwar von dessen Beziehung zum Gesetz, — aber nicht zum Fluch des Gesetzes, sondern zur Herrschaft desselben. — In Kap. 8. haben wir zunächst den Satz, daß für die Christen kein Verdammungsurtheil mehr bestehe; und hieran schließt sich die Aussage vom Verurtheiltseyn der Sünde in dem Tode Christi allerdings mit bestimmter Beziehung darauf an, daß die Erlösten nun auch dem Gesetze gemäß wandeln sollen und werden; aber während man hier noch streiten mag, ob in *κατέργω* wirklich eine Vermittlung des Abthuns der Sündenmacht durch Christi Tragen der Sündenschuld angedeutet liege, ist jedenfalls vollkommen unberechtigt diejenige Erklärung, nach welcher im Gegentheil Jesu Tod, indem er unmittelbar der Sünde die Macht nehme, eben hiedurch den Glaubigen zu einem Zustand ver helfe, in welchem sie erst, als der Sündenmacht entnommen, auch Sündenvergebung und Aufnahme in den Gnadenstand erhalten; im ganzen Abschnitt von 6, 1. an handelt es sich eben um diese Aufnahme selbst, um ein *δικαιόσθαι*, nicht mehr, sondern davon, daß die Sünde nicht mehr den Menschen unter ihre Macht bannt (so auch 8, 2.) und, was die Folge des neuen Sinnes und Wandels betrifft, nur davon, daß es Bedingung des fortwährenden Lebens- und Friedensstandes (8, 1.) und der Aussicht auf die künftige Verherrlichung ist. Wo dagegen von der Beziehung des Todes Christi auf die Rechtfertigung gesprochen wurde (Kapp. 3—5.),

da war eben auch vom Brechen der Sündenmacht durch denselben Tod noch ganz abgesehen. Wir können nicht umhin, bei dieser getrennten Behandlung derjenigen Momente, welche in des Apostels Totalanschauung gewiß in vollkommener Einheit verbunden waren und da, wo es ihm um dialektische Entfaltung nicht zu thun ist, auch als Ein Ganzes von ihm eingeführt werden (vgl. besonders im Br. a. d. Ephes. u. Coloss.), uns zu erinnern an ein Wort der, freilich mehr nur trennenden, als auch wieder lebendig verknüpfenden Concordienformel (p. 687): *observandum est, ne ea, quae fidem praecedunt et quae eam sequuntur, articulo de justificatione, tanquam ad justificationem pertinentia, admisceantur; . . . non omnia illa, quae ad veram conversionem requiruntur, etiam ad justificationem pertinent.*

Was man zur Begründung der von uns bestrittenen Lehre aus andern Briefen angeführt hat, kann uns nicht bestimmen, den Inhalt des Römerbriefs anders, als hier geschah, aufzufassen, und scheint uns auch an sich nicht mehr zu beweisen, als die hier besprochenen Stellen des letztern. So heißt es 2 Kor. 5, 21. allerdings, daß wir „in Christo“ Gottesgerechtigkeit werden sollen; aber zunächst würde sich hier erst noch fragen, ob nicht das „Gerechtigkeitwerden“ ein umfassenderer Begriff ist als das Gerechtfertigtwerden, oder als gerecht Angenommenwerden, und insofern jenes auch mehr, als dieses an sich voraussetzt; und wenn man es auch geradezu mit diesem identisch nehmen wollte, so würde sich weiter fragen, ob hier (ebenso Gal. 2, 17.) mit diesem Gerechtfertigtwerden in Christo wirklich bestimmt jene Lehre ausgesprochen ist und nicht vielmehr bloß allgemein, daß Christus Grund und Princip der Rechtfertigung sey. In der Stelle Phil. 3, 8 ff. können wir vollends nichts Anderes finden, als im Römerbrief (gegen E. R. Köstlin, „zur Geschichte des Urchristenthums“ in Zellers Jahrb. 1850. S. 263 ff.). Einerseits redet der Apostel auch schon im Römerbriefe von einer persönlichen Gemeinschaft mit Christus, an welche sich ihm auch die Hoffnung der künftigen Auferstehung knüpft (Röm. 8, 4.). Andererseits gründet er auch im Phil. Brief nicht auf die »*unio mystica*,« auf eine »*fides formata*,« auf den „Proceß der ethischen Verähnlichung mit Christus,“ die Rechtfertigung, sondern einfach auf den Glauben: nicht wünschte er die

Gottesgerechtigkeit zu erlangen als ein schon in Christo Lebender, sondern er wünschte in Christo erfunden zu werden als einer, der, eben einfach durch Glauben, die Gerechtigkeit habe; und die Erkenntniß Christi und seiner Auferstehungskraft und der Gemeinschaft seiner Leiden ist nicht erst Grundlage der Rechtfertigung, sondern etwas, was der Gerechtfertigte und in Christo Erfundene fürder erstrebt und wodurch er auch für's endliche Entgegenkommen zur Todtenauferstehung hofft bereitet zu werden; es sind mit letzterem auch nicht Stellen wie Röm. 6, 3—5., sondern solche wie 2 Kor. 4, 10. 11. 14. zu vergleichen.

Man könnte nun noch versuchen, die neueren Lehrversuche zu modificiren und zu sagen: die Rechtfertigung erfolge allerdings nicht, weil Christus schon in uns wohne, sondern es könne im Gegentheil zu wirklicher Einwohnung von Christi Geist und Wesen erst da kommen, wo ein Mensch wieder zu Gnaden angenommen sey, — wie das die Kirche lehrt; andererseits aber würde doch Gott auch nicht zu Gnaden annehmen, wenn nicht im Glauben, sofern in ihm der Mensch der göttlichen Gnade zugänglich werde, die Möglichkeit eines Einziehens Christi und einer dadurch erfolgenden Neuschöpfung läge, — eine Möglichkeit aber, von welcher aus es zur Wirklichkeit eben nur kommen könne durch die reine, freie Gnade Gottes; der Glaube rechtfertige daher, weil in ihm diese Möglichkeit (als *conditio sine qua non* der Rechtfertigung) liege, — würde es aber nimmermehr an und für sich thun, wenn nicht Gottes Gnade frei sich herablassen wollte, den Glaubenden wirklich auch anzunehmen und dann umzuschaffen, und wenn nicht Christus, durch die Pein hindurchgegangen und im Gehorsam bewährt, diese Umschöpfung zu vollziehen bereit wäre. Hierbei könnte man in Betreff der paulinischen Lehre sagen: das, daß Gott den Menschen nicht hätte rechtfertigen können ohne die Möglichkeit sofortiger sittlicher Neuschöpfung, verstehe sich für ihn so von selbst, daß er Nichts davon ausdrücklich zu sagen brauchte; und das, daß Gott den Menschen, ehe derselbe auch nur den positiven Keim des göttlichen Wesens in sich habe, als gerecht annehme, stimme ganz damit überein, daß Paulus die Rechtfertigung immer nur als ganz freie, eben nur aus der Gnade positiv zu erklärende göttliche That ansehe, nicht etwa als Gerechterklärung von

Einem, der für eine höhere, nicht bloß äußerlich empirische Anschauung an sich schon gerecht sey und somit nicht aus Gnaden, sondern der Natur der Sache nach und gewissermaßen doch κατ' ὀφείλημα für gerecht erklärt werden müsse (4, 4.). Allein auch bei solcher Fassung muß eine, von der kirchlichen immerhin abweichende Deutung der paulinischen Versöhnungslehre vorausgesetzt werden: auch so wird das Leiden und Sterben Christi seine Bedeutung nicht mehr so unmittelbar für uns haben, sondern zunächst für Christum selbst, sofern dieser es durchmachen muß, um Mittler einer Neuschöpfung zu werden und hiedurch der freien Liebe des Vaters die Wiederannahme der Menschheit möglich zu machen. Wir sind so, um eine bestimmte Rechtfertigungslehre zu gewinnen, doch wieder auf die Versöhnungslehre zurückgewiesen, die wir eben auch gerade nach den Seiten, die hier in Betracht kommen, nämlich in Betreff der Lehre von der Zurechnung im Römerbrief nicht bestimmter ausgeführt finden. So bestimmt wir auf Grund des Römerbriefs über den paulinischen Begriff der Rechtfertigung uns aussprechen zu können glaubten, so wenig glauben wir es über den gegenwärtigen Lehrpunkt thun zu können. Es wird sich fragen, ob die gewünschte Bestimmtheit überhaupt unmittelbar aus der Schriftlehre und nicht erst in fortschreitender Entwicklung christlicher Speculation, und eben darum immer nur annäherungsweise sich gewinnen läßt. Der Hinblick hierauf aber, sowie auf die thatsächlichen Schwierigkeiten und Lücken der kirchlichen Lehre und auf das Verhältniß, in welchem auch noch ein Luther zur späteren bestimmten Gestaltung derselben steht, wird auch einen kirchlich Gesinnten füglich abhalten dürfen, über einen neuen, sey's mehr biblisch theologischen, sey's mehr christlich speculativen Versuch ohne Weiteres deswegen, weil er in Etwas „antikirchlich“ sey, den Stab zu brechen.

Noch aber ist endlich auch positiver das Verhältniß zu betrachten, in welches der Abschnitt von der sittlichen Erneuerung, wie wir den mit 6, 1 ff. beginnenden bezeichnen können, zu dem vorangegangenen, zu der Ausführung der Rechtfertigung und des mit ihr eingetretenen Standes der Gnade und Beseeligung, zu setzen ist.

Der neue Abschnitt wird eingeführt durch die Frage: ob wir etwa nur in der Sünde verharren sollen, damit die Gnade desto reicher sich bethätige. Die Frage war nur möglich, weil bei der Ausführung über die Rechtfertigung selbst von der Erneuerung abgesehen war. Für uns aber erheben sich im Rückblick auf das Vorangegangene dann die weiteren dogmatischen Fragen: wie innerlich der Uebergang von Glauben und Rechtfertigung zur Erneuerung zu denken sey; und ferner: ob und wiefern das Erneuertseyn selbst und das Wandeln im neuen sittlichen Leben etwa selbst wieder einwirke auf das Bleiben im Stande des Begnadigtseyns, welcher letztere zwar hinsichtlich seines Beginns und hinsichtlich seiner Totalität einfach vom Glauben abhängig gemacht, hinsichtlich seines zeitlichen Verlaufes aber und hinsichtlich jener hiemit zusammenhängenden Frage bisher eben noch nicht in's Auge gefaßt worden war.

Gerade hier nun aber bietet der Römerbrief eine solche Entwicklung der Gedanken, die dem eigentlich dogmatischen Bedürfnis genügen würde, nicht dar. Denn der Faden der dogmatischen Entwicklung scheint 6, 1. vielmehr abgerissen und nun wieder angeknüpft als einfach weiter entfaltet zu seyn; die Taufe tritt ein, von welcher bisher noch nicht die Rede war; Glaube und Rechtfertigung, die Grundbegriffe des vorigen Abschnittes, werden nicht mehr genannt; denn so häufig man auch kurzweg aussprechen hört (vgl. z. B. Neander a. a. O. S. 714, Baur a. a. O. 550, Rückert Comm. I. 58), nach Röm. 6, 2—11. sey es der Glaube, durch welchen der Mensch mit Christo absterbe und zum neuen Leben auferstehe, so nennt Paulus in Wahrheit doch nur die Taufe; aus ihrem Wesen argumentirt er. Der Grund dieses Verfahrens liegt wohl ebensosehr in dem Zwecke, welchen der Apostel bei seiner Ausführung hat, als im Begriff des Glaubens einerseits, im Wesen der Rechtfertigung andererseits. Man wird nicht bestreiten dürfen, daß nach Paulus' Anschauung auch aus dem Glauben für sich schon, von der Taufe noch abgesehen, ein zur Heiligung wirkendes inneres Einswerden mit Christo sich folgern ließe (vgl. Gal. 2, 20. Ephes. 3, 17.), daß der den Gerechtfertigten innewirkende Geist (Röm. 5, 5.) auch an sich schon, seiner Natur nach ein heiligender seyn muß, und daß ohne den Glauben gerade auch der

Taufe (vgl. Gal. 3, 27. mit 26. Col. 2, 12.) das nöthige subjective Element fehlen würde; diese Momente jedoch treten im Glauben, als rechtfertigendem, noch nicht ausdrücklich hervor und hätten aus dem Wesen des Glaubens überhaupt erst auf dem Wege der Vermittlung und Analyse sich ableiten lassen, während dagegen in der Taufe das innere Sterben und Auferstehen jedem Christen als etwas, was er selbst sollte erlebt haben, gleichsam unmittelbar vor Augen gestellt seyn mußte, und dem Zwecke des Apostels, der eben kein wissenschaftlich dogmatischer ist, entspricht es vielmehr, auf diese Thatsache hinzuweisen, als erst vermittelnd zu deduciren: er wirkt um so überzeugender, wenn er auch vom bisherigen systematischen Zusammenhang abspringt, um auf einem bisher noch nicht genannten Fundamente weiter zu bauen.

So erklärt sich uns der Uebergang in der apostolischen Rede; aber der dogmatischen Untersuchung bleibt Manches unentschieden. Wir erhalten keine Auskunft darüber, welche Beziehung die Taufe etwa auch noch auf die Rechtfertigung hat; wir möchten nach dem bisher Vernommenen sagen: so gewiß der Glaube schon vor der Taufe da seyn könne, so gewiß sey dann auch die Rechtfertigung an sich durch die einem Mehr oder Minder nicht unterworfenen Gerechterklärung schon wirklich da; wir erhalten jedoch im Römerbrief keine weiteren Winke, die Frage zu beantworten. Und wir müssen nun auch auf bestimmte Entscheidung verzichten in Betreff des Verhältnisses, in welches Glauben und Rechtfertigung einerseits, Glauben und Neugeburt andererseits zu einander zu stehen kommen sollen. Wir werden insofern wirklich auf diese Frage geführt, als ja doch, wie bemerkt, nach sonstiger apostolischer Lehre der Glaube auch an sich schon Beziehung auf die Erneuerung hat und auch bei der Täuferneuerung ein wesentliches Moment bildet. Aber während wir die Ansicht, nach welcher der Uebergang von Glauben auf Rechtfertigung durch Erneuerung vermittelt seyn sollte, zurückweisen mußten, und während wir selbst schon im Gegentheil auf eine Vermittlung der Erneuerung durch die Rechtfertigung hinwiesen, vermögen wir doch nicht zu sagen, daß nun letztere Auffassung entschieden der apostolischen Ausführung selbst zu Grunde liege. Zeitliche Aufeinanderfolge ist natürlich hierbei nicht gemeint; setzen wir, daß Einer, sofern er Christum erst im

Taufact wahrhaft glaubig ergreift, auch die Rechtfertigung erst in der Taufe erlangte, so würde da natürlich Rechtfertigung und innere Neugeburt ohnedieß ganz in Einen Zeitmoment zusammenfallen. Für die innere Ordnung der Momente aber bliebe neben der zuletzt vorgebrachten Auffassung zunächst auch noch eine dritte möglich, nach welcher jene beiden Acte auf Grund des Einen Glaubens auch der Sache nach neben einander erfolgen. Auch Philippi hat, während er die Rechtfertigung bestimmt als das „causale Prius der Heiligung“ bezeichnet (zu 6, 3.), diese Bestimmtheit (soweit natürlich von der ersten Einpflanzung des Heiligungsprincipes als solcher die Rede ist) bei Paulus nicht nachgewiesen. Wir haben uns zu erinnern, wie gar oft auch bei den Reformatoren und auch in ihren Bekenntnissen das, daß der Glaube den heiligen Geist bringt, und das, daß er rechtfertigt, unmittelbar neben einander steht, ohne daß jenes erst in causale Abhängigkeit von diesem versetzt würde. Eine andere Frage ist, ob die Dogmatik nicht doch noch genauere Formulirung verlangt und auch diese dann dem Sinne adäquat wird, welcher der noch nicht so distinguirenden apostolischen Gesamtanschauung überhaupt zu Grunde liegt. —

Der Apostel hat B. 2—11. ausgesprochen, daß dem Princip nach ein neues sittliches Leben bei allen wahren Christen vorhanden seyn müsse schon vermöge ihrer Taufe; würden sie meinen, in der Sünde verharren zu können, so kämen sie (wie Hofmann II, 158. es ausdrückt) in Widerspruch nicht etwa bloß mit sich selbst und dem, was sie bei der Taufe gewollt und gethan, sondern vielmehr mit dem, was ihnen in Christo bei der Taufe wahrhaftig geschehen und real zu Theil geworden ist.

Von B. 14. an folgt die ausdrückliche Mahnung, wie sie demgemäß fortan im Gegensatz zum früheren Sündendienste sich verhalten sollen.

Und hier nun begegnen wir wieder der „Gerechtigkeit“, jenem Grundbegriffe, von welchem wir bei der Ausführung über die Rechtfertigungslehre auszugehen hatten. Und jetzt tritt zunächst ihre andere Seite hervor, — nicht die, wornach der Mensch sie hat als ein Gerechtfertigter, sondern die, wornach der Gerechtfertigte fortan auch in eigenem Wollen und Wandeln den göttlichen

Normen adäquat seyn muß. Es wäre indessen auch hier nicht richtig, zu sagen, sie erscheine als eine dem Menschen inhärirende Eigenschaft, — und noch weniger richtig, sie erscheine als in einem Entwicklungsproceß begriffen, wie die Heiligung. Vielmehr erscheint sie als etwas in sich gleich Bleibendes, das über dem Menschen steht, — dem er fortan als Knecht dienen soll, wie er zuvor der Sünde als einer objectiv dastehenden Herrschermacht gedient hat, — freilich nicht ohne daß der Apostel ausdrücklich beizusetzen veranlaßt wäre, von einem „Knechtseyn“ wolle er da nur noch von wegen der menschlichen Schwachheit reden (R. 19.). Wir können wohl auch hier am passendsten den Ausdruck gebrauchen: „Stand“ der Gerechtigkeit; der Gläubige ist in diesen Stand aufgenommen als in ein beseligendes theokratisches Verhältniß; und dieses Verhältniß hat nun für die, welche an ihm theilhaben, selbst wieder seine Normen, welchen dieselben fortan zu entsprechen haben. Wir hatten für diese Seite im Begriff der Gerechtigkeit oben vollen Raum offengelassen, und haben hier nur zu wiederholen, daß das Versehen in diesen „Dienst“ nicht unter den Begriff des „Rechtfertigens“ selbst fällt.

Aber auch auf diejenige Seite der „Gerechtigkeit“, welche wir als die primäre bei Paulus zu bezeichnen hatten, werden wir wieder hingeführt, — nur daß sie jetzt allerdings in einer andern Stellung auftritt, als da, wo wir bisher von ihr zu sprechen hatten. Wir meinen, es tritt auch das „forensische Moment“ wieder ein, — nicht wie bisher in Betreff der Aufnahme in den Gnadenstand und der ursprünglichen festen Zusicherung des ganzen, auch endlichen Heiles, wohl aber in Betreff des fortwährenden und schließlichen Gerechterfindenwerdens und der wirklichen Erreichung eben dieses Heils, — und zwar jetzt, in dieser Beziehung nicht mehr als dem andern Momente, dem Dienste der Gerechtigkeit, vorangehend, vielmehr jetzt als aus eben diesem resultirend. Nur in diesem Sinne nämlich vermögen wir R. 26. aufzufassen; aus dem Sündendienste resultirt der Tod, aus dem Dienste des Gehorsams die Gerechtigkeit; unter dem Tode kann, wie aus der Vergleichung mit 5, 12. und mit 6, 21. 23; 8, 13. erhellt, nur wieder der Tod der Verdammniß, der Tod auf Grund des verdammenden Richterspruches gemeint seyn; dem gemäß ist auch

die Gerechtigkeit zu erklären. Philippi, der darin nur wieder die „sittliche Rechtbeschaffenheit“ findet, muß dann doch, wie er selbst aus dem Antitheton des θάνατος schließt, die ζωὴ αἰώνιος eben als Folge jener eigenen Rechtbeschaffenheit mit hinzudenken. — Wie dann in Kap. 5. an die Aufnahme in den Gnadenstand, welche durch den Glauben erfolgt, unmittelbar die ζωὴ angeknüpft wurde, so schließt sich diese jetzt wirklich gerade an den eigenen Gehorsam an, entsprechend der Gerechtigkeit, welche B. 16. als Resultat des Gehorsams bezeichnet war: B. 22. Ja es tritt, wie schon oben angedeutet wurde, die Ausführung, welche das ewige Leben als τέλος (B. 22.) des „Gottdienstbarseyns“ hinstellt, in ganz auffallende Parallele zum Schlusse des vorangehenden Kapitels, wo es dastand als Resultat der in Christo erschienenen, im Glauben angeeigneten Gnade. — So wird ferner in Kap. 8. das, daß die Christen fortan kein Verdammungsurtheil mehr trifft, damit (B. 2.) begründet, daß sie jetzt auch innerlich von dem Sündengesetz und (vgl. B. 3 ff.) von der Sündenmacht befreit sind; wie nach 5, 1. der Friede den Gerechtfertigten eigen ist, so wird er 8, 6. geknüpft an das eigene „geistlich Gesinnetseyn“; 8, 7. wird angedeutet, daß die geistlich Gesinnten dem Gottesgesetz unterthan zu seyn vermögen, B. 8., daß sie eben um ihres Sinnes willen Gott gefallen. — Und diese ganze Ausführung weist uns dann zurück auf das, was Paulus schon 2, 6. als allgemeine Norm des künftigen Gerichtes aufstellte: daß nämlich Gott einem Jeden nach seinen Werken geben werde, — wie er ja auch sonst lehrt, daß dort ein Jeglicher empfangen werde nach dem er gehandelt habe (2 Kor. 5, 10.). — Wenn neuere Kritiker da, wo Paulus in seinen späteren Briefen von der Bedeutung der Werke und des eigenen guten Wandels redet, unpaulinischen, conciliatorischen Charakter wittern zu müssen gemeint haben, so hätte ihnen mit demselben Rechte die Magna Charta der Rechtfertigungslehre, der Römerbrief, in Kap. 6. und 8. hiezu Stoff geboten. — Wir sehen, wie richtig es ist, hier zu unterscheiden zwischen der Rechtfertigung als der ersten vollen Einsetzung in den Gnadenstand und, indem dann der Blick auch auf die Entwicklung des Lebens in diesem fällt, zwischen dem künftigen Gerechterfundenwerden und der Erlangung des Kleinods (Phil. 3, 12 ff.).

Wenn es nun nach dem Bisherigen scheinen könnte, Paulus setze hier gar wieder eine Eigengerechtigkeit ein, so ist hiegegen nicht bloß zu sagen, daß ja Gott doch nur kröne, was er in Christo selbst neu geschaffen habe, sondern es ist darauf hinzuweisen, daß Paulus dennoch — und zwar recht auffallender Weise, weil gegenüber vom Tod als einem selbstverdienten Lohne — das ewige Leben immer nur als Gnadengabe in 6, 23. nicht minder als in 5, 21. betrachtet wissen will, — und ferner namentlich, daß er, wo er irgend zusammenfassend spricht, das letzte Heil schon mit der Rechtfertigung einfach an den Glauben knüpft: so schon 1, 17; so gerade in Kap. 5; so wird 8, 30. bei der Begründung der Heilsgewißheit im göttlichen Rathschlusse nur die Rechtfertigung, nicht die Erzeugung eines guten Wandels, ausgehoben, und unmittelbar an jene die Verherrlichung angeschlossen; so hören wir in dem ganzen Schlußabschnitt, auf welchen auch gerade die zuletzt besprochenen Abschnitte hinstreben, kein Wort davon, daß man, um der Seligkeit gewiß zu werden, auf den eigenen neuen Wandel zurückschauen solle, sondern einzig auf Gott als den rechtfertigenden, auf Christum als den gestorbenen und für uns eintretenden werden wir hingewiesen (Kap. 8. Schl.).

Allein eine wirkliche dogmatische Vermittlung der beiden Seiten, welche hier sich gegenüberstehen, gibt Paulus nicht. Er hat, sie zu geben, keine Veranlassung. Denn nicht wider Solche stellt er die Rechtfertigungslehre auf, welche die Gaben der Gnade selbst wieder zu Eigenruhm mißbrauchen oder mit den Werken und guten Gesinnungen, wozu die Gnade sie erweckte, ihr Gewissen stillen zu können meinen; sondern er kämpft gegen Solche, welche schon in den Stand der Gnade und des Lebens selbst mittelst der Werke meinen kommen zu können; und denen gegenüber, welche in Christo Gnade gefunden hatten, geht sein Interesse dahin, gerade sie zu mahnen zu eigenem Dienste der Gerechtigkeit. So kommt er denn vollends gar nicht auf die weitere Frage, wie es gehe, wenn die Gerechtfertigten selbst auch wieder sündigen, sondern überläßt es uns, selbst die Antwort zu entnehmen, daß auch fürder Vergebung eben nur auf Grund von Sühne und Genuß der Sühne eben nur durch Glauben möglich ist, — daß derselbe Grundsatz, wie für den Uebergang aus dem vorchristlichen Stand der Sünde in

den christlichen Gnadenstand, so auch für jede neue, fortwährende Schuldreinigung innerhalb des letztern gilt. Aber Ausdrückliches lehrt er über diese Frage (Lipsius hat dieselbe unbeachtet gelassen) auch in seinen andern Briefen nicht; die paar Verse 1 Joh. 1, 7. 9; 2, 1. bieten mehr unmittelbar darauf Bezügliches als jene alle.

Hier ist denn auch der Ort, an welchen eine Vergleichung zwischen Paulus und Jakobus anzuknüpfen hat. Man hat bei Jakobus vor Allem zu beachten, daß er gerade die Frage, welche der eigentliche Gegenstand der paulinischen Rechtfertigungslehre ist, nicht fixirt; d. h. er fixirt gerade nicht den Uebergang in's neue christliche Leben mit Beziehung auf die Gnadenannahme und Sündenvergebung, welche dabei stattfinden muß, sondern indem er voraussetzt, daß die Christen durch's Wort der Wahrheit gezeugt seyen, ohne von der dabei eintretenden Vergebung zu reden, spricht er dann weiter von dem, was den Christen, in der Entfaltung ihres christlichen Lebens, fortwährend und so auch mit Hinblick auf's letzte Gericht *eig δικαιωσιν* gereicht. Nicht für seine Antwort überhaupt läßt sich dann eine Antithese aus Paulus entnehmen: denn Paulus gibt hier selbst eben keine genau scheidende Lehrform; sondern darin ruht hauptsächlich die Differenz, daß Jakobus von jener schon mit der Aufnahme in die Gemeinschaft Christi gegebenen Gerechterklärung ganz absteht: ob deswegen, weil er dieselbe eben auch nur unter Mitwirkung von Werken für möglich hielt, — oder deswegen, weil er von ihr zu sprechen keine Veranlassung hatte, wäre weiter zu untersuchen.

Die Reformation und die protestantische Dogmatik war be-
rufen, die Rechtfertigungslehre gerade auch gegenüber von der-
jenigen Verirrung fest zu bestimmen, gegenüber von welcher auch
ein Paulus noch keine ausdrücklichen Bestimmungen gegeben hat.
Sie hatte gerade auch in Betreff der Bedeutung, welche die Werke
und Gesinnungen der Begnadigten selbst vor dem urtheilenden
Gotte haben, genauere Erklärungen in paulinischem Sinne aufzu-
stellen, — die judaistische Selbstgerechtigkeit, welche dort an den
Eingang des Gottesreiches sich stellte, auch da zurückzuweisen,
wo sie unter den begnadigten Reichsgenossen selbst sich geltend
machte. Eine Prüfung, wiefern die Bekenntnisse und die Dog-

matiker den paulinischen Sinn trafen, würde über die Aufgabe der gegenwärtigen Abhandlung hinausgreifen; es wäre dazu eine eingehendere dogmatische Vermittlung erforderlich.

IV.

Zu der Lehre vom Wesen der Sünde.

Von C. Weizsäcker.

Die theologischen Untersuchungen auf dem Gebiete der Glaubenslehre sind in der Gegenwart am meisten denjenigen Lehren zugewendet, welche von den Heilsanstalten handeln, oder doch mit diesen in der nächsten Verwandtschaft stehen. Wenn daneben die Lehre von Christo selbst noch unter die bewegteren Stoffe gehört, so scheint es sich dabei doch mehr um die Berichtigung älterer Schulden und Vereinigung längerher schwebender Gegensätze zu handeln, und der Antheil an den Arbeiten, welche auf die letzten Fragen zurückgehen, ist auch hier kaum ein bedeutender zu nennen. Am meisten zurückgetreten aber sind die Lehren, welche der christliche Glaube ganz oder zum Theile mit der Philosophie gemein hat, und zwar sowohl diejenigen, welche zunächst Gott, als diejenigen, welche das Wesen und das Leben des Menschen betreffen. Hier liegen aber nicht nur die Voraussetzungen und Wurzeln der eigenthümlichen christlichen Weltansicht, sondern es ist hier der Boden, auf welchem die mit ihr unverträglichen Ansichten theils abgewehrt, theils überführt werden können. Und man wird bei unbefangener Einsicht der Sachlage nicht behaupten können, daß hier Alles für den Augenblick so sehr zu einem gewissen Abschlusse gebracht sey, um darauf ruhen und weitere Forderungen der Entwicklung abwarten zu können. Beinahe überall sind die höchsten Gegensätze fast nur zurückgeschoben, und daß damit auch der Feind nicht überwunden sey, das könnte zur Genüge schon die verdorbene

philosophische Schulansicht, welche sich unter dem Scheine der Naturwissenschaft als Materialismus breit macht, und doch Ohren genug findet, beweisen.

Es ist aber auch weniger das Gefühl der siegreichen Sicherheit in den allgemeinen Grundlagen, aus welchem jene Richtung der Theologie hervorgeht, sondern sie folgt damit vielmehr einem allgemeinen geistigen Zuge der Zeit, welcher überall das Leben und die Thatfachen in den Vordergrund stellt. Dieser Zug hat auch in der christlichen Lehre sein besonderes Recht, er ist eine gerechte und nothwendige Ausgleichung jener Ueberschreitungen, in welchen sich die in abgezogener Begriffswelt lebende Schulweisheit längere Zeit als Richterin des christlichen Glaubens aufgeworfen hatte. Aber die Glaubenslehre, welche sich der Wirklichkeit mit allem Nachdrucke zuwendet, hat alle Ursache vorsichtig zu seyn, daß sie nicht eine eingebildete Wirklichkeit über die wahre stelle, oder auch nur sich mit dem ihr eignenden Gebiete der höheren Geistesthatfache zu ausschließlich und in Vernachlässigung des Bodens, auf welchem dieselbe gepflanzt werden soll, beschäftige, daß sie nicht über der Kirche die Welt und den Menschen vergesse. Sie wird dann nicht nur einen wesentlichen Zweck versäumen, sondern auch in der Gefahr seyn, daß sie ihr höheres Lebensgebiet selbst mit falschen Schlüssen unwahr aufbaue, und sich statt den Thatfachen des Heiles vielmehr den Träumen der Einbildungskraft hingebe. Wir haben erst kürzlich gesehen, daß die „Theologie der Thatfachen“, welche die Wissenschaft mit dem Namen „Theologie der Rhetorik“ beseitigen zu können meint, selbst nichts Anderes aufzuweisen hat, als Rhetorik, das heißt Worte, in denen zwar nicht die Begriffe und ihre Entwicklung, wohl aber das Pathos und die Bilder die Wirklichkeit verdrängen. Hiegegen kann weder die Unterordnung unter das Wort der Offenbarung, noch der Anschluß an das Bestehende der Kirche sicher schützen. Denn die eigene Auslegung wird immer stark genug seyn, diese Wirklichkeit unvermerkt für sich umzugestalten.

Und darum kann es kaum als überflüssig erscheinen, auch jene allgemeinen Aufgaben der Glaubenslehre immer aufs Neue anzusehen, und die Weiterführung ihrer Lösung zu versuchen. Unter die Fragen, welche aus diesem Gebiete auch in neuerer Zeit

wiederholt besprochen worden sind, gehört insbesondere die nach dem Wesen, näher nach der Grundform der Sünde. Hierauf tiefer einzugehen, fordert schon der Reichthum der biblischen Begriffe, aber auch die Schwierigkeit, welche in der Tiefe derselben überhaupt, die Vieldeutigkeit, welche insbesondere in dem des Fleisches liegt, immer auf's Neue. Es war eines der letzten Verdienste, welches sich der verewigte De Wette erworben hat, daß er zur neuen Beleuchtung derselben die fruchtbare Anregung gab, welcher wir noch zuletzt die für die übersichtliche Betrachtung fast erschöpfende Aeußerung Tholucks verdanken, woneben die gründliche Sonderuntersuchung Ernesti's den Abschluß auf ihrem Gebiete angebahnt hat. Aber auch die rein dogmatische Erörterung ist nicht stille gestanden. Hier ist immer noch der Anstoß, welchen Schleiermacher's eigenthümliche Auffassung gegeben hat, in seinen Nachwirkungen vorherrschend, und wenn demselben auch einestheils die volleren Anschauungen der älteren kirchlichen Lehre sowohl als die mehr philosophisch gefärbte ideale Ansicht mit Stimmenmehrheit gegenüber getreten sind, so hat doch die eingehende und tiefer gegründete Neubelebung, welche Rothe jener Auffassung gegeben hat, gezeigt, daß diese Bahn noch keineswegs erschöpft ist. Man könnte auf den ersten Blick denken, die Frage, ob die Grundform der Sünde in der Sinnlichkeit oder in der Selbstsucht zu suchen, und wie überhaupt ihr thatächliches Wesen vorzustellen sey, sey doch von geringerem Belange, als die anderen über die Nothwendigkeit oder Freiheit der sündigen Entwicklung, über die Freiheit des Willens überhaupt, über die Erbsünde, über den Urzustand, den Fall und seine Folgen, welche alle in die Grundlagen der christlichen Weltanschauung viel unmittelbarer eingreifen, und den bedrohten Bestand derselben näher angehen. Vielleicht ist es aber schon deswegen gerathener, von der ersteren auszugehen oder noch mehr bei ihr zu verweilen, weil wir uns dabei in der That mehr auf dem Gebiete unbestrittener Wirklichkeit bewegen können. Und es möchte sich wohl finden, daß eben von diesem festeren Boden aus folgenreichere Schritte zur Lösung auch jener höheren Aufgaben geschehen könnten. Denn das allerdings ist ein gesundes Verlangen der Zeit, daß sie sich auch in dem Gebiete des Geistes auf den Boden der Thatfachen stellen will, und durch die Zerle-

gung derselben die höheren Wahrheiten begründet sehen. Sobald es sich aber einmal um die Untersuchung des wirklichen Wesens der Sünde handelt, so steht die Frage nach der Grundform derselben, ob sie die der Sinnlichkeit oder der Selbstsucht sey, hinter keiner anderen zurück an Bedeutung. Man kann nicht sagen, der Gegenstand oder der Kreis der Erweisung sey für die christliche Ansicht von untergeordnetem Gewichte, wenn nur dagegen die ganze Größe der Sünde als solche erkannt werde; oder aber um diese festzustellen, genüge es, den Gegensatz gegen den göttlichen Willen in dem Begriffe deutlich und stark hervorzuheben. Denn was das Erstere betrifft, so leuchtet ein, daß eben für die Größenbestimmung jene Verschiedenheit der Auffassung keineswegs gleichgiltig seyn kann. Zuvörderst wo die Lehre von der Sinnlichkeit herrscht, wird immer die Schuld in der Sünde auf irgend eine Weise Noth leiden, sey es, daß dieß für den ganzen Verlauf ihrer Entwicklung gelte, oder daß nur wenigstens an den Anfang derselben Zustände gestellt werden, welche mit der folgenden Ausbildung gleichartig, doch nur den Stempel der natürlichen Rohheit tragen, und dadurch auch aller folgenden Verfehrtheit eine gewisse Grundlage natürlicher Berechtigung geben. Und überdem kann sich die Sünde, deren Wesen die Sinnlichkeit ist, doch immer nur in einzelnen Lebensäußerungen und vorwiegenden Bethätigungen jener niederen Kräfte verwirklichen, bei welchen nie ein solcher Abschluß eintritt, um das vorhandene Verderben des Lebens sicher als ein gänzlichendes und den Grund des Geisteslebens innehabendes nachweisen zu können. Wenn nun hiegegen schon die Lehre von der Sünde als ursprünglicher Selbstsucht in einem Vortheile zu stehen scheint, weil hiermit das persönliche Leben als solches getroffen und eine Einheit für die zusammenlaufenden Fäden böser Triebe nachgewiesen wäre, so ist doch auf der anderen Seite auch nicht zu übersehen, daß die Selbstsucht als eine Kraftäußerung jener Auffassung von der Größe der Sünde widerstrebt, oder doch insoferne erst mit ihr zu vereinigen ist, als sich die Sünde vornehmlich in der bis zur Unfreiheit gesteigerten Schwäche offenbart. Also gerade darüber kann jedenfalls gestritten werden, ob sich in einer dieser Bestimmungen diejenige Größe und der Umfang des sündlichen Verderbens ausgedrückt finde, welche die christliche Lehre

von der Nothwendigkeit der Erlösung vorauszusetzen scheint und welche wenigstens das Bekenntniß der evangelischen Kirche vom zweiten Artikel der Augsburgerischen Confession an festgehalten hat. Und diese hinreichend zu begründen genügt es auch nicht, wenn wir nur einfach an der Widergöttlichkeit der Sünde festhalten. Denn sobald wir fragen, wie diese widergöttliche Richtung eine Macht des Lebens werden und sich zu einem Zustande befestigen könne, müssen wir auf die Untersuchung des Widerstandes selbst eingehen, und sowohl nach dem wesentlichen Verhältnisse der menschlichen Natur zum göttlichen Willen, als insbesondere nach dem Orte fragen, an welchem sich eine solche Verfehrung desselben ansetzen und bis zur Gesamtherrschaft steigern konnte. Dasselbe ergibt sich, wenn wir beachten, daß das Verhältniß zu Gott in der Sünde sowohl nach der biblischen Beschreibung, als nach der Auffassung des Bekenntnisses nicht mehr das des Widerstandes, sondern vielmehr die Ungöttlichkeit ist, und wie diese aus dem Gegensatz hervorgeht, läßt sich doch offenbar nur begreifen, wenn wir einen im Wesen des Menschen vorgehenden Proceß dieser Umwandlung zwischen einzulegen im Stande sind, was eben nichts Anderes als jene Frage nach dem sogenannten Sitze der Sünde heißt.

Die Größe der Sünde, wie sie das Bedürfniß der Erlösung beschreiben soll, findet ihren Ausdruck wesentlich darin, daß sie ein Zustand, oder vielmehr ein Organismus geworden ist, und darum kann der christlichen Auffassung derselben nicht genügt werden, ohne daß wir auf die Wege ihrer Verwirklichung im Wesen des Menschen eingehen. Die Untersuchung ist eine Nothwendigkeit, sobald wir eine bloß aphoristische und eben darin ganz ungenügende Betrachtung des Bösen, sey es gedrängt von der Macht der christlichen Wahrheit in ihrem Gesamteindruck, oder von der sittlichen Erfahrung selbst, überschreiten wollen. Aber auch die einzelne Sünde wird sich ohne dieses Eingehen weder genügend erklären noch würdigen lassen. Denn sie hat selbst ihren Verlauf von der ersten Anregung und dem inneren Erleiden des Antriebes bis zur Vollendung in der That, welcher das Wachsen der Bewegung bis zur Macht über die Persönlichkeit und eine Verschlingung von Thun und Leiden zeigt, ganz ähnlich wie das sündige Leben als ein Ganzes betrachtet, so daß auch hier schon nicht von

einer That bloß, sondern von einem Organischwerden derselben die Rede seyn muß, und die Frage nach dem Gebiete und der Kraft, durch welche sich dieß vollzieht, abermals in den Vordergrund tritt. Dieß trifft also auch keineswegs bloß dann zu, wenn wir die einzelne Sünde schon als hervorgehend aus sündigem Leben und daher in die Verwicklung desselben mitverslochten denken, sondern ebensosehr, wenn wir uns eine sündige That vorstellen, welche ganz ursprünglich und unabhängig als eine erste aus einem unschuldigen Leben hervorginge. Denn nicht nur ist dann die fortzeugende und fortwirkende Kraft derselben zu erklären, sondern auch gerade der ursprüngliche Anfang stellt die Aufgabe, das Werden zu verstehen, nur mit doppelter Schärfe hin, weil dann der ganze Verlauf bis zur Vollendung der sündigen That, eben in die Geschichte dieses einzelnen Falles ohne alle weitere Vorbereitung fällt. Aber auch die Würdigung nicht weniger als die Erklärung der einzelnen Sünde hängt von der Lösung der Frage ab, wo dieselbe ihren Sitz habe, und ist keineswegs durch die hervorgehobene Größe des göttlichen Gebotes in seinem unbedingten Rechtsanspruch erschöpft, denn um diesen Anspruch vollständig zu würdigen, muß der Boden, welchen derselbe auf Seiten des Menschen hat, begriffen seyn, und ebendaher läßt sich auch die Größe der Uebertretung nur dadurch erkennen, daß der Ort gezeigt wird, an welchem das gelöste Band seine Kraft hat. Nur auf diesem Wege ist es möglich zu erkennen, daß die Sünde mehr als die Uebertretung eines Gebotes, daß sie in jedem einzelnen Falle eine Losreißung der Person von Gott ist.

Trotz diesem Allem ist sehr leicht zu sehen, daß die Untersuchung selbst in der Theologie erst eine neuere ist, und die ältere Dogmatik, welche der Bestimmung darüber entbehrt, zeigt eben darin einen merkwürdigen Mangel. Sie glaubte den Begriff genügend festzustellen, wenn sie in der Sünde den Widerspruch gegen das göttliche Gesetz hervorhob, und nur darum war es ihr weiter zu thun, die Ursache dieser Uebertretung ganz gewiß in das Geschöpf und dessen Willen zu verlegen, wobei es doch immer nicht an Verwahrungen fehlte, daß unter dieser Ableitung vom Willen nicht an eine reale Lebenswirkung, sondern vielmehr an das Gegentheil einer solchen zu denken sey. Aber darauf, worin dieser nun eigent-

lich zu finden oder woher er abzuleiten sey, ging sie nicht ein. Und ebensowenig führen hierüber die Eintheilungen der Sünde weiter, welche zumeist nur die Verschiedenheit ihrer Bethätigung nach außen, oder den Grad der Schuld im einzelnen Falle und je nach dem Zusammenhang mit dem gesammten Lebenszustande zum Inhalte haben, und außerdem sich bloß mit dem Gegenstande der Verschuldung oder vielmehr der Verletzung, nicht aber mit der Unterscheidung der in der Sünde wirksamen Lebenskräfte, oder der Kreise des sündigen Lebens selbst beschäftigen. Etwas näher scheinen wir der Aufgabe schon zu treten, wo wir es mit der Beschreibung der Erbsünde, als der zuständlichen Verderbtheit zu thun haben. Es werden hier immer zwei Seiten dieses Zustandes geltend gemacht, nämlich einerseits die Abkehrung von Gott und das Fremdgewordenseyn gegen ihn, und andererseits die Herrschaft der bösen Begierde. Hier scheint also ein Ort gegeben, wo nicht nur die Losreißung von Gott, sondern auch die Thätigkeit, welche derselben zu Grunde liegt, und das Lebensgebiet, in welchem sie sich verwirklicht, zur Sprache kommen müßte. Allein näher betrachtet, wird dann doch auch hier Nichts weiter ausgesagt, als daß der sündliche Zustand nicht in einer bloßen Beraubung besteht, sondern in einer kräftigen Lebensrichtung, deren Kreis und Gegenstand aber nur durch den Gegensatz gegen das göttliche Gebot bestimmt ist. Die böse Begierde ist die kräftige Richtung des ganzen Lebens auf das Verbotene. Dieß hängt mit dem unbestreitbaren Fortschritte der evangelischen Lehre zusammen (vgl. Apol. Conf. I, p. 57), daß sie unter die concupiscentia auch die ganze geistliche Verkehrtheit der Sünde rechnet, und damit die Schwächen des Augustinischen Sündenbegriffs hinter sich läßt. Aber eben deswegen wäre es um so gewisser falsch aus dem Begriffe der concupiscentia einen weiteren Schluß ziehen zu wollen, sey es auf die Macht einer selbststischen Richtung des Willens, oder auf das Unterliegen desselben unter niederen Trieben. Am meisten wird noch unsere Frage berührt an einem Orte, wo es sich theils kaum umgehen ließ, von der Art der Sünde und der Triebfeder, welche sie veranlaßt, zu reden, theils diese Untersuchung eine von alter Zeit herkömmliche war, nämlich in der Lehre vom ersten Sündenfalle. Kann man den inneren Ursprung

der Sünde, wie sie jetzt entsteht, leichter umgehen, indem man auf die vorhandene Verderbniß als den natürlichen Quell jeder solchen That hinweist, so mußte dagegen die Frage sich immer stärker aufdringen, welcher Antrieb einst da zu Grunde gelegen, wo die erste böse That diese ungeheuren Folgen nach sich gezogen hat. Von den Vätern her war die Lehre fast herrschend, daß dieser Antrieb oder die erste Lebensäußerung, welche vom göttlichen Gebote wegführte, im Hochmuth gelegen sey, oder wenn wir es auf den abgezogenen Ausdruck unserer Begriffe bringen, in der Selbstsucht. Aber schon die Scholastik hatte die verschiedenen Seiten, welche in Betracht kommen konnten, zusammengefügt, um den mannigfachen Betrachtungsweisen gerecht zu werden. Und auf dieser Bahn ist unsere ältere rechtgläubige Glaubenslehre fortgeschritten. Sie hat die genetische Betrachtung vollends verwischt, indem sie sich darauf beschränkte, in jener ersten That die Aeußerungen der Sünde an den verschiedenen Lebensgebieten der menschlichen Persönlichkeit als gleichzeitige und miteinander verflochtene nachzuweisen. Die erste Uebertretung vereinigt hienach in sich den Unglauben oder Zweifel an Gottes Wort von Seiten des Verstandes, den Hochmuth und die Selbstsucht von Seiten des Willens und endlich auf Seite der sinnlichen Triebe die unordentliche Begierde nach dem Verbotenen, und aus diesen sämmtlichen inneren Acten ist dann die äußere That der Uebertretung hervorgegangen. Hiemit ist gleichsam nur der Stoff einer auf den Ursprung zurückgehenden Erklärung gegeben, diese selbst aber noch nicht ausgeführt; doch darf immerhin angenommen werden, daß nach der Ordnung, in welche die Glieder jener Reihe gestellt sind, die Vorstellung herrscht, wonach die Sünde von dem Unglauben und der Unbeständigkeit in Gottes Wort ausgegangen ist, hienach den Willen ergriffen und durch dessen Verkehrung auch das Verhältniß der natürlichen Triebe so umgekehrt hat, daß sie in der Unordnung statt zu dienen in die Herrschaft eingetreten sind. Allein schwerlich ist mit diesem Gange, wenn er auch bei der Aufstellung vorschwebte, eigentlich den inneren Verlauf im Werden der Sünde zu beschreiben beabsichtigt, sondern es ist wiederum nur das ausgesagt, daß die Sünde in erster Linie eine Losreißung von dem göttlichen Willen und Gebote, und in Folge dessen erst eine Verkehrung des eigenen Lebens sey.

Wenn dieser Mangel des Eingehens auf das Werden und die Entwicklung der Sünde ein wirklicher Mangel ist, so muß sich dieß an gewissen Unzuträglichkeiten der ganzen Lehre erweisen. Unter diesen, die nicht schwer zu finden sind, steht das Verhältniß der Erbsünde und der That-sünde voran. Denn hier fehlt es durchaus daran, daß gezeigt wäre, wie die Erbsünde zur That wird, und wie die That ihre Wurzeln in jener hat. Die Erbsünde selbst ist nicht ein Zustand, dazu fehlt es an einer bestimmten Anschauung oder organischen Auffassung, sondern sie ist ihrem Begriffe nach Nichts als der leere Zeiger einer Richtung, und dieses Blatt wird erst beschrieben durch die wirklichen Sünden. Genau genommen decken sich daher diese ganz mit der Erbsünde, sie gehen nicht aus ihr hervor, sondern sie sind das Fleisch und Blut, mit welchem sie als ein bloßes Gerippe des Begriffs bekleidet wird. Eben daher liegt der größte Nachdruck darauf, daß die innerlichen Sünden ebensogut, wie die äußeren Handlungen, zur That-sünde gehören, und in eine Linie mit ihr zu stellen sind, die Erbsünde selbst aber ist Nichts als der negative Rahmen dieser Handlungen, deren stärkste Bezeichnung die Unfreiheit des Willens ist. Wir reden nicht davon, daß es an jeder Begreiflichkeit dieses Zustandes fehlt, in welchem die sittliche Unfreiheit eine aus der Freiheit gewordene, und mit der formellen Freiheit zusammenbestehende zu denken ist. Aber eine offenbare Folge jenes Mangels ist leicht noch in dem Begriffe der Erbsünde selbst nachzuweisen. Denn dieser Begriff leidet an einer eigenthümlichen Zweideutigkeit, sofern die Erbsünde einestheils selbst die Strafe für eine ihr vorangegangene Schuld, anderentheils aber selbst erst Ursache des göttlichen Mißfallens und der von demselben verhängten Strafe ist. Wir wollen damit gewiß nicht die Möglichkeit eines solchen Zustandes anfechten, der als Strafe für vorangegangene Sünde verhängt und doch selbst wieder neue Hervorrufung der göttlichen Gerechtigkeit ist. Aber in der älteren Lehre fehlt es an der Vermittlung beider Seiten, welche nur in der Anschauung einer organischen Verwirklichung und Fortwirkung der Sünde liegen kann. Und weil diese fehlt, so herrscht der Begriff der Strafe über den der That vor; die Erbsünde ist etwas schlechthin Gewirktes, und nirgends sehen wir, wie sie sich selbst auswirkt; denn gerade die

Seite des wirksamen Lebens ist der untergeordnete Begriff, welcher von dem anderen, nämlich von dem eines sich als göttliches Strafverhängniß darstellenden Zustandes verschlungen ist. (So wenigstens in der lutherischen Lehre, vgl. Schneckenburger, vergleichende Darst. v. II, S. 189.) Daher rührt denn jene Unlebendigkeit im Begriffe der Erbsünde, welche stets die Gefahr herbeiführt, daß die nicht aus ihr mit einiger Nothwendigkeit sich entwickelnde Thatsünde in ihrer Vereinzelung zu einer die Erlösungsbedürftigkeit aufhebenden Ansicht des Gesamtzustandes führe.

Unsere Frage selbst nun ist durch die neueren Verhandlungen darüber so bestimmt formulirt, daß es scheint, wir hätten nur die Wahl zwischen der Ableitung der Sünde aus der Selbstsucht und aus der Sinnlichkeit. Und doch wird sich eine genaue Untersuchung der Vorfrage nicht überheben können, ob das Gebiet der Möglichkeiten richtig damit umgrenzt sey. Es kann diese in zwiefachem Sinne aufgeworfen werden, nämlich zunächst so, daß es sich darum handelt: ob nicht etwa, wenn beide entgegenstehenden Behauptungen ungehindert durchgeführt werden, doch zuletzt noch jedenfalls ein Gebiet übrig bleibe von solchen Sünden, welche sie nicht in den Rahmen des von ihrer angenommenen Wurzel aus umschriebenen Gebietes einzureihen im Stande wären, und so wäre es denn eine Frage der Induction, welche von einer möglichst erschöpfenden Aufzählung aller bekannten bestimmten Gestalten und Erscheinungen der Sünde auszugehen hätte. Aber abgesehen von der Unsicherheit dieses Verfahrens überhaupt wäre doch zuletzt wenig damit gewonnen, eben weil es sich nur um die Urgestalt oder den Grundsatz handelt, und um diesen nachzuweisen, müßte es genügen, wenn er sich an einer großen Reihe von Erscheinungen oder an den stärksten und auffallendsten derselben aufzeigen ließe: wogegen sehr wohl eine einzelne Erscheinung nur in ganz entfernter Verwandtschaft zu ihm stehen könnte, ohne doch damit die Wahrheit des Grundsatzes umzustößen. So werden wir vielmehr einen Weg von oben herab einzuschlagen haben, indem wir vom Wesen der Sünde oder vom Wesen des Menschen selbst ausgehend nach einem Eintheilungsgrunde für die Sünde suchen, und dann erst unter den so gewonnenen Hauptformen die ursprünglichste als solche zu erkennen suchen.

Wir können zunächst eine Ableitung aus dem Wesen des Menschen zur Seite lassen; es wird sich später zeigen, warum diese nicht hieher eignet. Sondern wir gehen vom allgemeinen Wesen der Sünde aus. Und dabei werden wir doch auf dem Boden der Thatfachen stehen bleiben können, wenn wir nur für die Bestimmung des Begriffes selbst das, was uns die Erfahrung an die Hand gibt, zum Ausgangsorte nehmen. Unter den Neueren hat Schleiermacher diesen Weg des Rückchlusses vom Bewußtseyn der Sünde auf das Wesen derselben mit glänzendem Erfolge eingeschlagen. Freilich ist damit vorausgesetzt, daß es keine Sünde im eigentlichen Sinne gebe, sie sey denn in das Bewußtseyn getreten, und hiemit streitet von vorneherein die ältere Annahme, daß die Sünde zwar überall Uebertretung des göttlichen Willens sey, dabei aber zu ihrem Wesen keineswegs als unerläßliches Merkmal die Bewußtheit gehöre. Aber dieß kann doch bloß insoferne gelten, als entweder das Bewußtseyn mit der Handlung selbst nicht unmittelbar verbunden ist, oder überhaupt nur als Bewußtseyn eines Zustandes und nicht mehr des Thuns im Einzelnen zur Verwirklichung kommt. Ebenso werden wir mit Schleiermacher die Beziehung auf Gott als dem Bewußtseyn der Sünde wesentlich anerkennen, wenn auch das Gewissen, in welchem sie gesetzt ist, sowohl als warnendes, wie als anklagendes keineswegs immer von Gott selbst spricht, sondern zunächst vielleicht nur auf das Gebot Gottes verweist, — eine Verweisung, die sich in tausendfach verschiedener, bald verhüllter, bald reiner ausgeprägter Gestalt zeigen kann, je nachdem dieses Band des Gesetzes selbst in mächtig beherrschender klarer Sprache oder als dunkler Hintergrund des Triebs im Geiste lebendig ist. Und nicht nur von der Sünde im besonderen Sinne gilt dieses, sondern es gibt hier in der That keinen Unterschied zwischen dem Bösen und der Sünde. Jeder Begriff des Bösen, welcher die Beziehung auf Gott nicht enthält, wird ein unvollständiger seyn, was wir hier nur vorausnehmen können; es muß sich aber daraus ergeben, daß die sittliche Aufgabe selbst jene Beziehung in sich schließt. Das böse Gewissen ohne das Gefühl der Schuld vor Gott ist nur Schein, es ist entweder nur der vereinzelte Augenblick, wo wir vielmehr auf das Ganze sehen müßten, oder es ist selbst nur die augenblickliche

Unterdrückung jenes Bewußtseyns durch die Sünde. Auf der anderen Seite aber werden wir ebensosehr die Bestimmung in der Schleiermacher'schen Auffassung anzweifeln müssen, wonach das Wesen der Sünde, weil in ihr das Gottesbewußtseyn mit Unlust gesetzt ist, darin besteht, daß sie als solche das Gottesbewußtseyn ausschließt, was sich denn in der Erkenntniß der Sünde eben durch jene Unlust bezeugt, nämlich durch das Gefühl, daß der Augenblick, dessen wir uns erinnern, das Gottesbewußtseyn ausstößt. Denn einmal werden wir das Letztere in der That nicht vom bösen Gewissen sagen können, dessen Pein nicht sowohl darin besteht, daß seine Erinnerung die Gegenwart Gottes im Geiste zurückdrängt, sondern daß beide im Widerspruche zusammen sind. Dieser Widerspruch ist aber nicht ein einfaches Fremdsich des doppelten Inhaltes im Bewußtseyn, sondern seine Stärke besteht vielmehr darin, daß beide Seiten, indem sie gegeneinander sind, sich zugleich fordern. Dieß wird thatsächlich am deutlichsten wohl dadurch, daß im bösen Gewissen der Gedanke an Gott und das Gefühl seiner Nähe lebendiger und schärfer wird als zuvor, ja überhaupt in einem Menschen vielleicht erst wieder erwacht, in welchem er seit lange geschlummert haben mag. Insbesondere aber verträgt sich jene Beschreibung nicht mit den Thatfachen, welche der Sünde vorangehen oder sie begleiten. Denn wenn die Erinnerung nachher das Gottesbewußtseyn ausstößt, so kann dieß im Augenblicke der That und vor derselben selbstverständlich nur zurückgedrängt gewesen seyn, und wie dieß von dem Gedanken an Gott selbst gilt, so müßte es folgerichtig auch von der bloßen Vergewärtigung seines Gebotes gelten. Es ist aber klar, daß damit das vorangehende wie das begleitende Gewissen aufgehoben wäre. Nach Allem diesem werden wir zwar von der Sünde als einer Thatfache des Bewußtseyns ausgehen können, wir werden uns aber wohl hüten, zwischen der That der Sünde und ihrem Bewußtwerden als zwei ganz auseinanderfallenden Augenblicken zu unterscheiden. Sondern wir werden im Gegentheile festhalten, daß das Nächste im Bewußtseyn der Sünde die Wahrnehmung von der Zerreißung des höchsten und schlechthinigen Lebensbandes ist, daß dieß aber nicht nur in einem aus der Vergleichung verschiedener Augenblicke sich ergebenden Gefühle erkannt wird, sondern

in einem lebendigen Widerspruche, in welchem sich zwei Seiten des Bewußtseyns, die gewußte Wirklichkeit und das ihr entgegenstehende Sollen ebensosehr fordern und bedingen, als auch in demselben Augenblicke abstoßen und ausschließen. Und in der That ist damit alles Wesentliche im Begriffe der Sünde vollständig umschrieben, so daß sich wohl keine im inneren Leben dieselbe begleitende Erscheinung auffinden läßt, welche nicht unter diesen beiden Thatfachen des Bewußtseyns der Sünde begriffen wäre, oder sich auf sie zurückführen ließe. Ist dem so, so haben wir auch eben damit schon die beiden Formen, die der Selbstsucht und der Sinnlichkeit, oder des Fleisches im Widerstreit mit dem Geiste gewonnen. Das eben ist das Wesen der Selbstsucht, daß der Mensch sich selbst umfaßt mit einer Liebe, welche nicht nur überhaupt die Liebe zum Anderen ausschließt, sondern welche ihn von dem wesentlichen Grunde seines Lebens losreißt, und in unnatürlicher Weise auf sich selbst stellt. Und dieß ist in dem Bewußtseyn ausgesprochen, daß er das Band, welches ihn schlechthin bindet, zerrissen hat, oder sich von dem göttlichen Willen, der sein Leben ist, losgerissen hat durch sein Thun. Aber eben weil dieser göttliche Wille nicht außer ihm liegt, sondern sein wahres Leben bildet, so ist damit jener innere Widerspruch gesetzt, der Streit des Geistes wider das Fleisch, dessen ganze Stärke darin besteht, daß hier zweierlei Leben ein höheres und ein niederes in Widerspruch treten, welche doch in der That nur Ein Leben bilden. Der Streit des Fleisches aber mit dem Geiste tritt nur dann in seiner Stärke ein, wenn das Fleisch schon die Herrschaft, die ihm nicht gebührt, erlangt hat. Seine Herrschaft aber ist die Unterwerfung des lebendigen Willens des freien Geistes an ein blind wirkendes Seyn. Und das eben ist thatsächlich die Doppelercheinung des Fleischeslebens, daß es ebensosehr die Trägheit und Ruhe des Genusses an sich hat, als den ewig ruhelosen Streit gegen das höhere Leben. Auch dieß erklärt sich aus jenem in dem Wesen der Sünde gesetzten Widerspruche. Denn dieses Hin- und Hergezogenwerden zwischen zwei Polen, die sich fordern und zugleich ausschließen, ist nur denkbar, wenn die Ruhelosigkeit desselben in ein todes Seyn zusammensinkt, und dadurch getragen ist. So finden wir allerdings in dem Wesen der Sünde selbst jene beiden aufgestellten Formen derselben,

die selbstsüchtige und die sinnliche angezeigt, wir finden auch schon vorläufig, daß jede der beiden Seiten sich mit der andern aufs Innigste verwachsen zeigt, denn die selbstsüchtige Losreißung des Ich von seinem höheren Leben erklärt sich doch nur, wenn wir schon ein anderes niedrigeres Leben hinzudenken, welchem es sich dabei zuwendet; und ebenso wird sich, daß die Herrschaft des Fleisches zugleich im Streite steht und sich im Streite behauptet, nur erklären durch die Kraft eines selbstsüchtigen Willens, welcher sich darin geltend macht. Und wenn nun damit über die Ursprünglichkeit der einen oder der anderen Form noch Nichts ausgesagt ist, so genügt doch dieser Nachweis, um die Stellung der Frage als eine berechnigte zu erkennen.

Aber es erhebt sich nun noch eine andere Vorfrage, welche eben so nahe liegt, und deren vorläufige Erwägung um so mehr gerathen ist, als ihre Nichtbeachtung wesentliche Verwirrung in den Streit gebracht hat. Nämlich wenn es sich darum handelt, ob die Sünde ursprünglich Selbstsucht oder Sinnlichkeit sey, so müssen wir wohl unterscheiden zwischen dem zeitlichen und dem wesentlichen Ursprunge, oder zwischen dem Anfange und dem Grunde. Zwar werden beide, wenn wir ihnen auf das Höchste nachgehen, zusammenfallen, der innere Anfang kann kein anderer seyn, als der wesentliche Grund dieser Lebensäußerung. Wohl aber ist es möglich, daß die eigentliche Wurzel und Triebfeder des Anfanges eine Zeit lang sich in der Erscheinung verbirgt, und indem sie nicht als das, was sie ist, hervortritt, ihr Wirken zunächst nur in einer ihrem Wesen nicht ganz entsprechenden Aeußerung fund gibt; wobei jedoch immer vorauszusetzen ist, daß der entsprechende thatsächliche Ausdruck sich durch diese Hülle Bahn bricht und an der reifen Gestalt nachzuweisen ist. Hier nun haben wir es ohne Zweifel nur mit der wesentlichen Triebfeder oder dem inneren Grunde zu thun, das heißt mit der Aufgabe, welche innere Bewegung den sämmtlichen Lebensäußerungen der Sünde zu Grunde liegt. Und nur in zweiter Linie kann uns die Frage beschäftigen, ob diese auch bei dem zeitlichen Anfang der Sünde oder des sündlichen Lebens die erste gewesen ist oder nicht.

Sehen wir nun die Behauptung selbst an, daß die Sünde von der Sinnlichkeit ausgehe oder in ihr ihren letzten Grund habe,

so wird dieselbe doch nicht im Gegensatz zu der anderen Lehre, welche hiefür die Selbstsucht aufstellt, so zu verstehen seyn, daß dabei gewisse natürliche Kräfte im Wesen des Menschen als das eigentlich Wirksame zu denken wären. Es handelt sich bei jener Gegeneinanderstellung nicht um einen Gegensatz der Kräfte oder der Wesensbestandtheile der menschlichen Natur, oder die Spaltung ist nicht eine psychologische. Dieß muß ausdrücklich abgelehrt werden, weil man allerdings in der näheren Erklärung jenes Satzes für die Sinnlichkeit den Inbegriff der niederen Triebe, oder wie es nach einer älteren Ausdrucksweise auch genannt wird, die Gesamtheit der Aeußerungen des unteren Begehrungsvermögens zu setzen pflegt. Hiedurch würde sich eine Ungleichheit der beiden Ansichten herausstellen, insoferne Selbstsucht und Sinnlichkeit in diesem Sinne niemals zwei sich gleichgeordnete Begriffe seyn können. Die Selbstsucht steht der Sinnlichkeit nicht entgegen wie eine Verkehrung des höheren Lebenstriebes der Verkehrung des niederen, oder eine Verirrung des vernünftigen Willens dem Irregehen des natürlichen Begehrens. Sondern der Unterschied ist der, daß überhaupt bei der Selbstsucht gar kein bestimmter Gegenstand oder kein Kreis der Bethätigung in Frage kommt; sie ist zunächst nichts als eine Richtung, die Richtung des Menschen auf sich selbst zurück, und diese kann sich mit jedem beliebigen Inhalte erfüllen. Es ist kein sinnliches Begehren denkbar, das nicht ein selbstsüchtig gewolltes und darin sündliches werden könnte. Nicht ebenso verhält es sich auf der andern Seite mit der Sinnlichkeit. Hier scheint es, daß der Inhalt maßgebend seyn müsse. Zunächst gibt es eine Anzahl von Sünden auf diesem Gebiete, bei welchen das, was geschieht, an und für sich unter allen Umständen verwerflich ist, wie dieß entschieden bei den Aeußerungen der Unmäßigkeit und jedem unnatürlichen Laster der Fall ist. Bei andern wird zwar die Handlung sündlich nur durch den durch sie geschehenden Eingriff in unverlegliche sittliche Verhältnisse, Rechte und Pflichten, aber ihre eigenthümliche Natur ist doch immer durch den Inhalt, durch dieses Gebiet der unwillkürlichen Triebe mitbestimmt. Und durch die Zurückführung auf die Sinnlichkeit scheint also nicht sowohl eine Richtung, als vielmehr ein Gebiet, in welchem das Leben des Menschen der Sünde zuerst anheimfällt, bezeichnet.

Dann aber wäre der richtige und ergänzende Gegensatz zu der Sünde der Sinnlichkeit nicht sowohl die Selbstsucht, sondern es müßte vielmehr ein Ausdruck gewonnen werden, welcher jener die Sünden des sogenannten oberen Begehrungsvermögens, oder der höheren geistigen Triebe des Menschen entgegenstellte, welche freilich weder unter den Hochmuth, noch unter den Haß, noch unter den Begriff der Bosheit genügend zusammengehen wollen. Allein bei näherer Prüfung wird es sich stets zeigen, daß jene inhaltliche und gewissermaßen örtliche oder organische Fassung des Begriffes der Sinnlichkeit im Gebiete der Sünde in der That mit dem Begriffe der letzteren nicht bestehen kann, und daß daher jene Aufstellung, wenn sie überhaupt ein Recht in Anspruch nehmen will, einen anderen Sinn damit wird verbinden müssen. Denn zuvor-
 derst ist so viel einleuchtend, daß es keinen Trieb geben kann, welcher, so wie er dem natürlichen Leben angehört, an und für sich ein sündiger wäre, und mithin keine Gesamtheit von Trieben, welche als solche ein natürliches Lebensgebiet der Sünde bildeten. Wäre doch dieß nichts Anderes, als in dem bekannten weiteren Sinne die manichäische Lebensansicht, welche der christlichen Lehre von der Schöpfung sowohl als von der Erneuerung des menschlichen Lebens widerstrebt, und jederzeit in gesunder Lehrentwicklung der christlichen Kirche ferne gehalten worden ist. Ebendamt ist auch schon ausgesprochen, daß es nicht die Triebe des Leibes als solche seyn können, von deren thatsächlichem Bestehen und Vorherrschen die Sünde ausgehen könnte. Denn dann allerdings müßte eine wesentliche Verwerflichkeit eines natürlichen Gebietes als solchen gesetzt werden. Sondern es könnte sich doch immer nur um dieses Lebensgebiet handeln, soferne es dem Bewußtseyn angehört, und mithin die Triebe ebenso in den Kreis des Wollens aufgenommen, als dem Urtheile der Vernunft unterworfen sind. Es ist aber nun die Frage, ob sich auch dann ein solches Gebiet von niederen Lebenstrieben ausscheiden läßt, welches für sich eine eigenthümliche und abgegrenzte Masse, einen Stoff oder ein Gebiet von sündlichem Thun abgäbe, die man vorzugsweise mit dem Namen der Sinnlichkeit bezeichnen könnte. Fragen wir nach solchen Trieben, so bieten sich auf den ersten Blick ohne Zweifel der Lebenstrieb im engeren Sinne, das heißt der Trieb der Selbsterhal-

tung und neben ihm der der Fortpflanzung oder der Gattungstrieb dar. Wenn wir aber die ganze reiche Welt von Antrieben, Handlungen, Bewährungen und Verirrungen, welche aus diesen beiden Trieben hervorgehen, übersehen, so werden wir kaum den Muth haben, zu sagen, daß sich dieselben nur in einem sogenannten niedrigen oder unteren Lebensgebiet bewegen oder auf dasselbe beschränken. An jene natürliche Grundlage anknüpfend, erhebt sich doch über ihr ein weiter Bau und eine reiche Welt, welche in einer Leiter von zahllosen Stufen die feinsten und geistigsten Triebe und Thätigkeiten mitbesezt, in der die höchsten geistigen Kräfte und Anlagen zum mindesten als in den Dienst jenes natürlichen Triebes mit hereingezogen betrachtet werden müssen. Auch kann man nicht wohl sagen, Fleisch sey Fleisch, ob es in der Weise der verfeinertesten Genußsucht und des zarteren ästhetischen Gefühles gesucht werde, oder in der groben Begierde und ihrer thierischen Aeußerung, sondern der Trieb selbst wird, indem er sich durch alle Lebensstufen der Seele hindurchbewegt, und in das höhere Selbstbewußtseyn eingetreten ist, ein anderer. Der Wunsch des denkenden und sorgenden Mannes nach einem gesicherten Daseyn und einer dasselbe gewährleistenden Lebensstellung ist offenbar dem Wesen nach verschieden geworden von dem rohen Nahrungstrieb, welcher die Geschöpfe der Erde überwältigen lehrt, und Niemand wird leicht die Ueberschreitungen, welche das Streben nach Befriedigung jenes Wunsches hervorrufen kann, mit den wilden Ausschweifungen des letzteren Triebes in Eine Reihe stellen, als dem Einen Gebiete des niederen sinnlichen Lebens angehörend. Wir werden daher wohl den Schluß wagen dürfen, daß die Höhe und Niedrigkeit des sittlichen Gepräges einer Handlung oder eines Triebes und die Höhe und Niedrigkeit der Stufen des geistigen Lebens, denen sie angehören, überhaupt daß die ethische und die psychologische Höhenmessung sich nicht wechselseitig decken, sondern vielmehr sich auf die bunteste Weise untereinander kreuzen. Dasselbe mag sich ergeben, wenn wir umgekehrt von dem oberen Gebiete ausgehen, welches dem Gebiete der Sinnlichkeit entgegenstehen müßte: wo es sich leicht an zwei ganz entschieden geistigen Trieben der höchsten Art, dem Wissenstrieb und dem Triebe des religiösen Zeugnisses, nachweisen lassen wird. Wenn nämlich der Höhe des Lebens

die der sittlichen Gestaltung entsprechen sollte, so müßte sich dies hier so darthun, daß zwar die Verfehlung in diesen höheren Gebieten dem Grade nach ebenso groß, ja vielleicht noch größer werden könnte, als in den niedrigen, daß aber doch dieselben immerhin ihr höheres geistigeres und gleichsam durchsichtigeres Gepräge behalten müßten. Allein wir werden auch hier den unermesslichen Unterschied zwischen der gemeinen Neugier, und dem Durste nach höherer Wahrheit nicht übersehen können. Und die Hauptsache ist, daß jene nicht nur im Gegenstande verschieden ist, sondern in sich selbst ganz die Gestalt und Weise einer gedanken- und geistlosen Begier, ähnlich dem sinnlichsten Triebe, annehmen kann. Und daß dann der Fanatismus dieselben Belege darbietet, ist bekannt. Nach allem diesem werden wir das Gebiet der Sinnlichkeitsfünde offenbar nicht durch Zugrundelegung einer Eintheilung der natürlichen menschlichen Lebenstriebe und Kräfte abgrenzen können. Es bliebe nur etwa die allgemeine Aussage übrig, daß sie die Menge der auf Lust gerichteten Triebe umfassen. Aber eben damit ist wohl von selbst eine solche örtliche psychologische Abgrenzung aufgegeben, denn es ist unverkennbar, daß das Gefühl im Allgemeinen nicht einer einzelnen Stufe des Seelenlebens von bestimmter Höhe zugehört, sondern in seinen verschiedenen Wandlungen als ein begleitendes und unendlicher Umbildung fähiges Element sich selbst durch die Stufenreihe desselben hindurchzieht.

Unser Ergebnis mag noch an einer besonderen Erwägung erhärtet werden. Einer der Orte, an welchen die ethische Lehre vom Menschen am deutlichsten an die Psychologie anknüpfen zu können, ja zu müssen gilt, ist der Begriff der Leidenschaft. Die Leidenschaft liegt im Gebiete des Wollens. Sie ist nicht ein übermächtiger Trieb, noch ein beharrlich gewordener Affect, sondern sie ist ein bestimmtes Wollen, welches so stark geworden ist, daß es in seinem Beharren sich an sich selbst verloren hat, also unfrei geworden ist. Der Wille hat sich in ihr selbst gebunden. Die Leidenschaft als Quelle der Sünde scheint nach dieser allgemeinen Auffassung einem Boden anzugehören, welcher mit dem Gebiete der Sinnlichkeit Nichts gemein hat; denn ihrem Begriff nach ist sie nicht gebunden an einen sogenannten niederen Trieb, und in der Form der Lebensäußerung reicht sie weit über das blinde

Wirken des letzteren hinaus. Allein die Leidenschaft kann ebenso den sinnlichsten, wie den geistig höchsten Inhalt haben. Und was noch bedeutsamer ist, wenn man objective und subjective Form der Leidenschaft unterscheidet (vgl. Volkmann, Grundriß der Psychologie, S. 388 ff.), und zwar so, daß beide Formen bei einem und demselben Gegenstande vorkommen können, so ist damit doch nichts Anderes gesagt, als daß sie bald vorherrschend die leidentliche, bald ebenso die thätige Gestalt annimmt, bald als reines Hingegebenseyn, bald als vergewaltigendes Ergreifen auftritt. Und das ist offenbar derselbe Gegensatz, der sich in der Unterscheidung von sinnlicher und selbstsüchtiger Form der Sünde auch ausspricht. Mit hin hätten wir gerade an diesem bestimmten psychologischen Orte den Rahmen für beide Grundformen der Sünde, zum deutlichen Beweise, daß wohl die Wurzel zu ihrer Unterscheidung in der Seelenlehre nachgewiesen werden kann, daß aber dieselbe nie mit den Stufen der Seelenlehre zusammenfällt. Sondern die ethischen Bestimmungen fangen gerade da an, wo die Seelenlehre aufhört. Deshalb ist auch die ethische Unfreiheit nicht Unfreiheit im psychologischen Sinne. Die Psychologie hat bloß eine verwandte und doch gänzlich verschiedene Unfreiheit zu erklären; dieß ist der Wahnsinn.

Und zuletzt ist auch das noch wohl zu beachten, daß man nicht schlechtweg sagen kann, die Sünde der Sinnlichkeit bestehe im engeren Sinne darin, daß jene sogenannten niederen Triebe, die als die natürlichen im Unterschiede von den geistigeren bezeichnet werden, als solche in ihrer Natürlichkeit herrschen oder sich frei ergehen. Denn eben nicht ihre natürliche Bewegung ist es, welche wir in jenen Sünden wieder finden; vielmehr ist das bezeichnende für dieselben, daß die Natürlichkeit überschäumt, ja sogar, daß die natürliche Richtung und Ausübung in die unnatürliche verkehrt wird. Und gerade dieß zeigt auf's Deutlichste, daß es nicht der blind wirkende Trieb als solcher ist, der die Sünde der Sinnlichkeit ausmacht; denn im blinden Wirken ist er getragen von dem Gesetze der Natur; wo er dieses überschreitet, da zeigt sich das Walten einer anderen von diesem Naturgesetze unabhängigen Kraft. Diese Betrachtung führt jedoch über unseren nächsten Gegenstand schon hinaus, denn sie führt zu der Erkenntniß, daß auch in den Sün-

den der Sinnlichkeit überall eine Thätigkeit des Willens das eigentlich Bewirkende ist. Hieher gehört sie nur insofern, als sich auch daraus weiter erhärtet, daß in jedem Falle nicht bestimmte Triebe das Wesen jener sündigen Sinnlichkeit bilden, sondern daß dasselbe nur in einer gewissen Gestaltung irgendwelcher Triebe zu finden seyn wird.

Was ist nun nach diesem Allem noch mit der Behauptung ausgesagt, daß die Sünde ihren tiefsten Sitz in der Sinnlichkeit habe, oder daß die Sünden der Sinnlichkeit die dem Wesen nach ersten seyen? Offenbar Nichts Anderes, als daß das Wesen der Sünde eine Schwäche sey. Es kann aber auch nicht zweifelhaft seyn, wo wir die Kraft zu suchen haben, von welcher diese Schwachheit ausgesagt ist; dieß ist nichts anders als der Wille. Der Wille wird als den Trieben in ihrer natürlichen Macht erliegend gedacht. Ihm fehlt die Stärke, zu gebieten und zu verbieten, zu beherrschen und zu widerstehen. Und es ist leicht zu erschen, daß dieß allerdings eine Auffassung ist, welche sich an allen verkehrten Aeußerungen des sittlichen Lebens, an allen Sünden und Lastern durchführen läßt. Hiebei ist es dann ganz gleichgültig, ob der Trieb, um den es sich handelt, einem höheren oder niedrigeren Gebiete des Lebens angehört, es genügt, daß er zunächst als ein unmittelbarer Trieb vorhanden sey, und daß der Wille dieser Unmittelbarkeit erliege. Mögen dann auch die sinnlichen Sünden im engeren Sinne die stärksten Beispiele hiefür seyn, so lassen sich doch auch alle geistigeren unter diesen Begriff bringen. Nur an Einem könnte sich die Ansicht noch brechen zu müssen scheinen, nämlich wenn wir an die Verirrungen des Erkennens, oder an die, wie schon bemerkt, in der Erörterung des Falles vorangestellte Sünde des Unglaubens denken. Aber wir werden ohne Bedenken behaupten dürfen, daß auch sie nur als eine That des Willens zu betrachten ist und deshalb als eine Schwäche des Willens wenigstens betrachtet werden kann. Es handelt sich beim Unglauben oder Zweifel ja nicht um eine verkehrte Richtung, welche das Denken als solches nimmt, geschweige denn eine solche, die ihm gegeben wäre, sondern die Sünde besteht darin, daß der Mensch die Wahrheit, die er hat, von sich stößt. Sie ist also ganz offenbar eine vom Willen ausgehende. Und nur das kann noch gefragt werden, ob auch

hier die Verkehrtheit des Willens, welche überall als das Bewegende anzusehen ist, eine Schwäche oder vielmehr eine Ueberspannung des Willens heißen könne. Auf diese Frage aber wird im Allgemeinen der Gegensatz zwischen der Sinnlichkeits- und Selbstsuchtslehre zurückzuführen seyn. Und in der That ist die Lehre von der Sinnlichkeit als Wurzel der Sünde auch von namhaften Vertretern auf diesen Ausdruck gestellt worden; daß Alles Böse seinen Grund in einer Schwäche des Willens habe. So von der Wette (Theol. Stud. u. Krit. 1849. III.).

Unstreitig die mächtigste Stütze dieser Lehrmeinung ist immer die zeitliche oder geschichtliche Betrachtung gewesen. Denn das scheint ja keinem Zweifel zu unterliegen, daß in jedem menschlichen Leben, weil der Geist erst sich aus dem thierischen Daseyn heraus zu seiner Selbstständigkeit zu entwickeln hat, solche Zustände und Zeiten vorkommen müssen, wo diese Entwicklung zwar schon begonnen hat, das höhere geistige Leben aber noch mit der Macht dessen, was vor ihm gewesen, kämpfen muß, und derselben wohl auch augenblicklich unterliegt, und daß dieß die ersten Proben und die ersten Niederlagen auf seiner Bahn seyn werden, welchen dann die höheren Versuchungen und die ihnen entsprechenden Verirrungen erst sich in weiterer Folge anschließen. Diese Betrachtung gilt weiter wie für das einzelne Menschenleben so für die Geschichte des Geschlechtes, und sie ließe sich sogar mit der Annahme des Sündenfalles und seiner Folgen verbinden, da doch immer durch die in diesen Folgen gesetzte allgemeine Herrschaft der Sünde nicht ausgeschlossen wäre, daß dieselbe in der Weise ihrer Verwirklichung eine Entwicklung gehabt, und daß demnach auf den ersten Lebensstufen jenes Gepräge vorgeherrscht habe: wiewohl allerdings die biblische Geschichte bedeutend genug dem ersten Falle so schnell den Brudermord, zu welchem die feinsten Leidenschaften schon ihr Netz zusammengezogen haben, nachfolgen läßt. Sie findet um so leichter Eingang, wenn die Reise des Willens zu seiner freien Bethätigung und Erfassung der ihm geltenden Gebote von dem Fortschritte der Verstandeserkenntniß und Ausbildung abhängig gedacht wird. Und nicht minder scheint jene Auffassung getragen von den Krankheitserscheinungen, welche die Sünde in ihrem weiteren und schließlichen Verlaufe darbietet. Das Laster

ist eine Schwachheit. Man kann diese Bezeichnung als die Ausgeburt einer leichtsinnigen oder oberflächlichen Auffassung tadeln, und mit Recht tadeln, wenn damit auch die Frage nach der Schuld, aus welcher diese Schwachheit geboren, abgeschnitten werden soll. Sie hat aber darum doch ihre thatsächliche Wahrheit. Und wie grobsinnliche Verirrungen selbst im buchstäblichen Sinne zur Krankheit werden können, welche nicht mehr durch Stärkung des Willens, sondern fast nur durch den Arzt geheilt werden können, so ist derselbe Fall bei vielen anderen, wenn auch nicht so an der Oberfläche liegend, doch nicht leicht zu verkennen; die Herrschaft geistiger Verirrungen wird nicht minder zur Krankheit, und sie ist in tausend Fällen von der eigentlichen Seelenkrankheit, von der fixen Idee, der Monomanie, kaum noch zu unterscheiden, zum deutlichen Beweise, daß der Wille in der Schwachheit erlegen und untergegangen ist. Sehen wir auf die Stufenreihe jener Stände, welche die supranaturalistische Dogmatik in dem Gesamtgebiete des sündlichen Lebens unterschieden und in denen sie das allmähliche Reifen desselben dargestellt hat, so scheint diese auch nur als ein Wachsthum in der Schwachheit betrachtet werden zu können. Die Knechtschaft zuerst spricht aus, daß der verkehrte Trieb für den besseren Willen ein übermächtiger geworden ist; bald stumpft diese Macht sogar das begleitende Gefühl jenes besseren Willens ab zur Sorglosigkeit, und endlich wenn die letzten verlorenen Stimmen ganz schweigen, so ist die Niederlage vollendet in der Verhärtung. (Nur die Heuchelei will als Zwischenglied in diesen Lauf der Entwicklung nicht ganz passen.) Was aber hier die Grundanschauung zum Entwurfe dieses Lebensbildes gegeben hat, das scheint sich auch aus der Geschichte des menschlichen Herzens in so vielen Fällen des Unterliegens zu bewähren. Wenn die besten Vorsätze in der entscheidenden Stunde vergessen sind, wenn der Nebel des Sinnenrausches das geistige Auge blendet, oder der Sturm der Leidenschaft alle edleren Kräfte und Gedanken mit sich fortreißt, wenn selbst beim klaren Blicke auf das Gebot und auf das eigene Glend dennoch die Wirbel zu mächtig freisen, als daß der Geist sich dem Taumel in ihnen entziehen könnte, so daß jener von dem Apostel geschilderte Zustand eintritt, da wir thun, was wir nicht wollen, und nicht thun, was wir wollen, was scheint

dieß anders zu zeigen, als den Zustand einer unglückseligen Schwachheit? In diesen so einfachen Anschauungen, welche jeder offenbar gewordenen Geschichte eines untergehenden Menschen entnommen werden können und in der eigenen Erfahrung jedes Gewissenslebens sich bestätigen lassen, hat jene Lehre ihren mächtigen Halt und ihre, wie es scheint, fast unwidersprechlichen Sachwalter. Und wohl kann sie behaupten, daß jene Erscheinungen sich in allen Fällen wiederholen, daß sie auch bei den Sünden der Selbstliebe und Selbstüberhebung ebenso vorkommen. Denn eben die Beweggründe dieser Selbstliebe und die Richtungen, welche sie dem Herzen gegeben hat, ihre Neigungen und Abneigungen sind ja nun auch solche übergewaltige Mächte geworden, unter deren Herrschaft und Einfluß der Wille krankt, und nur noch in Schwachheit dahinsiecht. Ueberhaupt aber ist das wohl nicht die schwächste Seite dieser Lehrmeinung, daß sie das reiche Gebiet jener sogenannten Selbstsuchtsünden unerklärt sich gegenüber stehen hätte. Denn es ist mit Recht bemerkt worden, daß es kaum ein Böses der Selbstsucht gebe, an dem sich nicht ein, wenn auch zunächst versteckter, thatächlicher Beweggrund niederer Triebe, oder ein Inhalt der Sinnlichkeit nachweisen ließe. Der Hochmuth und die Eitelkeit gehen nicht auf das nackte Ich als solches, sie gehen auf Eigenschaften und das durch sie krankhaft gesteigerte Selbstgefühl, auf bestimmte Verhältnisse und deren Beziehung zu dem eigenen Leben. Der Haß knüpft an einen Kampf an, der mit dem Gegner um ein bestimmtes Gut geführt wird, oder an einen natürlichen Widerwillen, der zur Leidenschaft geworden ist. Und selbst bei der eigentlich sogenannten teuflischen Sünde, der Bosheit, welche das Böse als Böses, welche schaden will, um zu schaden, und mithin keinen anderen Antrieb zeigt, als eben den eigenen verkehrten Willen und den blinden selbstsüchtigen Dienst desselben, läßt sich doch ein Element der Sinnlichkeit schwer verkennen. Gerade mit dieser reinen Bosheit pflegt eine Lust verknüpft zu seyn, welche das selbstsüchtige Thun ganz wie das Hingeebenseyn an einen unwiderstehlichen natürlichen Trieb zeigt. Man hat oft darauf aufmerksam gemacht, daß die Grausamkeit an den am schwersten unter ihrer Macht stehenden Menschen mit der Wollust gepaart zu seyn pflege. Aber nicht nur gehen Grausamkeit und Wollust Hand in Hand, sondern die

Grausamkeit selbst ist eine Wollust und sucht ihre Befriedigung in der bezeichnenden Weise derselben. So ist also auf dem Gebiete der Thatfachen, wie es scheint, kein Hinderniß, als den letzten Grund und die wesentliche Form der Sünde die Schwachheit des Willens anzusehen, welcher den gegebenen Trieben, Einflüssen, dem Reize der Gegenstände und der Macht seiner eigenen einzelnen Bewegungen unterliegt oder gar nie gewachsen war. Aber das ist die Schwäche jener Ansicht, daß sie sich an dieser oberflächlichen Betrachtung, an der bloßen Erscheinung genügen läßt, ohne nach dem Vorgange selbst näher zu fragen.

Man sagt: der Wille ist zu schwach gegen die Natur, sey dieß nun die sinnliche Natur, welche die Grundlage des persönlichen Lebens bildet, oder die geistige Natur, der Inbegriff seines geistigen Daseyns, soferne dieses ein gegebenes ist. Es fehlt ihm die Stärke, um den Trieb sich zur Freiheit anzueignen und seinem Gebote unterzuordnen, oder nach demselben zu regieren. Hierbei ist nun übersehen, daß dieser Trieb selbst auch in der Sünde mein Wille ist. Oder wollten wir uns jenes Unterliegen des Willens so vorstellen, daß der Wille in dem Augenblicke, da der Trieb seine Uebermacht bethätigt, entweder noch gar nicht angefangen habe, thätig zu seyn, oder aber jetzt auf seine Thätigkeit verzichte? Es ist klar, daß wir dann auch nicht mehr von einer That sprechen können. Denn That ist nur, wo der Wille ist. Es wäre jener Augenblick wohl eine Krankheit und eine Thatsache, die zum Gegenstande der Klage werden kann, aber keine That, welche als sittliche, das heißt als That des Willens betrachtet und irgendwie beurtheilt, das heißt zugerechnet werden könnte. Aber nicht einmal von einem Erleiden des Willens könnten wir reden, eben deswegen, weil er unterdrückt wäre, und in diesem Augenblicke zu seyn aufgehört hätte. Jedes Wesen und jede Kraft kann nur leiden in ihrer eigenen Art. Wenn also der Wille leidet, so leidet er als Wille, das heißt das Leiden muß in den Willen selbst aufgenommen seyn. Im Gebiete des geistigen Lebens gibt es überhaupt kein Leiden, welches einem ruhigen Bestimmtwerden gleichkäme. Sondern der Geist leidet, indem er ein Bestimmtwerden empfängt und sich aneignet, weshalb man ganz richtig sagt: die Spontaneität kann nie zur reinen Passivität, sie kann nur zur Receptivität

werden. Insbesondere der Wille aber kann nur so leiden, daß er von dem Einflusse, unter dessen Herrschaft er steht, von der Macht, die ihm zu groß ist, selbst hingerissen wird. Hiernach werden wir nicht nur sagen dürfen: wo die Sünde als Schwachheit auftritt, da ist doch diese Schwachheit nur darum Sünde, weil ihr ein Handeln vorangegangen, weil dieses Erleiden durch ein Thun erst gesetzt ist, und dieses Thun kann nicht abermals das Merkmal der Schwachheit tragen, wenn nicht die sittliche Betrachtung ganz aufgehoben seyn soll. Sondern wir werden weiter gehen und sagen müssen: in der Sünde, welche sich als Schwäche des Willens und Unterliegen desselben in ihr darstellt, ist dieß doch nur die Eine Seite der Sache; und diese Eine Seite wird wesentlich ergänzt durch die andere, wonach gerade die Schwachheit selbst zugleich eine Stärke des Willens zeigt. Derselbe Wille, der schwach zum Guten ist, ist in demselben Augenblicke stark zum Bösen. Dieß ist keineswegs bloß eine Folgerung aus Begriffen, sondern es ist eine unbestrittene Thatfache der Erfahrung. Und zwar gilt dieselbe im Besonderen von den Sünden der Sinnlichkeit im engeren Sinne. Jedermann weiß und fühlt, daß in demselben Augenblicke, in welchem die Macht einer Leidenschaft oder eines Naturtriebs den Menschen zum Vergessen aller seiner besseren Vorsätze und seiner edleren Gefühle hinreißt, so daß er unter ihr willenlos geworden ist, derselbe Mensch Schranken durchbricht und Bande zerreißt, deren Festigkeit fast dieser That als einer unmöglichen zu spotten scheint. Und wir werden nicht sagen, daß diese zerstörende Macht eine ihm selbst fremde sey. Sondern das gemeine Urtheil sagt in ganz richtigem Sinne, daß er selbst dabei sich verläugne, daß er sich selbst wegwerfe. Und dieß ist nicht etwa nur ein Ausnahmefall, der dann eintritt, wenn zwischen der That und der höheren sittlichen Bildung dem geläuterten sittlichen Stande eines Menschen ein besonders greller Widerspruch stattfindet. Sondern überall, wo die Herrschaft eines Triebes sich in der Sünde offenbart, gehört dieser Trieb dem Wollen unzweifelhaft an. Ohne dieß wäre mit seiner That niemals eine Befriedigung verbunden. Sicherlich ist es nicht der Trieb, welcher diese in seiner Erfüllung findet. Sondern der Mensch selbst sucht seine Lust, indem er seinem Willen nachgeht. Wie schwach oder wie stark dabei der Wille entwickelt, auf

welcher Stufe des Selbstbewußtseyns er stehen mag, das thut Nichts zur Sache. Auch im rohesten Dienste der Wollust und in der größten Verdampfung des sittlichen Lebens liegt in dem Reize des Genusses für den Menschen noch ein Reiz der Vorstellung, daß er selbst es ist, welcher sich diesen Genuß verschafft. Ein ganz blindes Wirken des Triebes, der sich selbst erfüllt in seiner Lust, gehört nur dem thierischen Leben an. Von dem Menschen aber sagen wir wohl, daß er sich dem Thiere gleichstellt; wir werden aber nie anders als im bildlichen Sinne sagen: daß er ein Thier geworden sey. Und darum eben weil der Trieb ein Trieb des Willens geworden ist, werden wir mit Recht sagen, daß die Schwachheit des Willens immer zugleich eine, wenn auch verkehrte, Stärke desselben sey. Dieß aber ist jene Stärke, von welcher wir schon früher sagen mußten, daß sie sich als eine Macht über und selbst wider die Natur erzeige. Die Unmäßigkeit ist kein Naturtrieb. Sie ist auch nicht das Wirken des Naturtriebes, der seine Leitung und Regierung verloren hätte und nunmehr sich selbst überlassen wäre. Sondern sie ist eine Entartung des Naturtriebes. Ihr Genuß ist kein natürlicher mehr; vielmehr kann sie mit dem Gegentheile des Genusses, mit allen Gefühlen und Folgen der Unlust verbunden seyn, aber die Lust besteht eben darin, daß der Trieb so von der Willkühr beherrscht und geleitet wird. Und darin zeigt sich also eine Kraft, welche dem Naturtriebe selbst fremd ist, es ist die Kraft des Willens, der auch in seiner Verkehrtheit immer noch eine Macht über die Natur ist. Ist diese Herrschaft eine verzerrte, so ist sie darum doch noch Herrschaft, und es ist erwiesen, daß der Trieb selbst nicht für sich wirkt, sondern im Dienste des Willens steht. Daher haben seine Ausschweifungen immer noch eine gewisse Großartigkeit. Mit dem wildesten Leben der Sinnlichkeit kann die außerordentlichste Entfaltung von Thatkraft Hand in Hand gehen. Aber dieß ist nicht bloß einer jener wunderbaren Contraste, an welchen die Erfahrungen des sittlichen Lebens so reich sind. Sondern es hat seinen tieferen Grund eben darin, daß jenes Leben selbst eine Kraftäußerung ist.

Und wie die Befriedigung, welche die Lust, die in der Schwachheit erworben ist, gewährt, darauf hinweist, daß der Trieb, der hier seine Macht ausübt, ein Trieb des Willens selbst ist, den er

wohl von sich unterscheiden kann, sobald er sich selbst in seiner höheren Eigenschaft als den guten erfasset, der aber doch sein ist, weil er sich an ihn verloren hat, so zeugt von derselben Wahrheit nicht minder stark die Anklage. Der Mensch, der sich so schwach weiß, trauert nicht bloß darüber als über ein Unglück, das ihm widerfahren, und über eine Lebenshemmung, unter welcher er leidet, er trauert über sich selbst. Es ist sein Elend, das er beklagt, und darum wird die Klage zur Anklage, die er gegen sich selbst erhebt. Sobald man sich deutlich macht, was mit jener Lehre von der Schwachheit des Willens gesagt ist, so ist kein Zweifel, daß sie, strenge verfolgt, die Zurechnung aufhebt, und daß sie eben deswegen alle jene inneren Thatfachen ausschließt, welche jedes Unterliegen unter dem Triebe als eine Selbstentscheidung bezeichnen. Man täusche sich nicht dadurch, daß diese Vorgänge in ihrem Verlaufe vielleicht auf einen Augenblick zusammengedrängt sind, und daß sie selbst nach ihrem Hergange und der geringen Stärke in ihrer Entfaltung fast zum Verschwinden zusammensinken können. Was dem oberflächlichen Blicke als der Taumel der Willenlosigkeit erscheint, das weiß das Gewissen doch ganz genau festzuhalten und sich den Augenblick zu vergegenwärtigen, wo jene Willenlosigkeit nicht hätte eintreten sollen, womit eben das gesagt ist, daß der Wille durch sich selbst willenlos geworden sey. Es ist ganz bezeichnend, daß jene Ansicht, wie Schleiermacher, hier von anderer Seite her mit der älteren Ansicht zusammentreffend, ausgesprochen hat, einen Unterschied zwischen inneren und äußeren Sünden als Stufenunterschied nicht gelten lassen will. Das gemeine Bewußtseyn hält diesen Unterschied sehr gut fest, die Gedankensünde gilt ihm für entschuldbarer als die That; denn die That spricht aus, daß der Mensch sich für die Sünde, welche er in Gedanken hegte, mit aller derjenigen Stärke entschieden hat, welche er überhaupt in sie legen kann, daß er seine Hingebung an dieselbe schließlich vollzogen hat. Das läßt die That so unendlich schwer erscheinen, nicht das Gewicht ihrer äußeren Folgen nur, oder die Macht der sinnlichen Erscheinung über den Beobachter. Aber wo die Schwachheit nur als Schwachheit gilt, wo der Wille rein darauf angesehen wird, daß er einer Uebermacht erlegen ist, da kann es nur gleichgültig seyn, in welcher Weise sich

dies vollzogen hat. Eben weil er nicht mehr vorhanden ist, hat er auch Nichts gethan, wo es zur That kam, und die Ausführung kann daher nicht auf ihn selbst ein besonderes Licht werfen; sie ist nur ein Erzeugniß der Umstände, welche jetzt gerade so weit geführt haben, während sie ein andermal verhindern, daß der Kreis des inneren Lebens überschritten werde. —

Indessen, der stärkste Einwand, welcher sich gegen jene Lehre erhebt, wird immer der bleiben, daß der Trieb, welcher dem Willen zu stark ist, so daß ihm dieser unterliegt, oder das Fleisch, welches in der Sünde herrscht, fast unvermeidlich als ein an sich böses gefaßt werden muß. Offenbar kann dies nur dann vermieden werden, wenn der Trieb erst böse wird durch seine Stellung zum Willen, das heißt dadurch, daß er aus der Unterordnung ein übergeordneter geworden ist. Diese Ueberordnung ist eine unnatürliche. Die Unnatürlichkeit kann aber nicht auf Seiten des Triebes gesucht werden, welcher in sich selbst gar keinen Zeiger seiner richtigen Stellung hat, sondern nur auf Seiten des Willens, der seinem Wesen nach zum Herrschen bestimmt ist. Und mithin kann sie nur so eintreten, daß der Wille selbst jene richtige Stellung verkehrt und sich unterworfen hat. Aber eben damit ist er in den Trieb eingegangen, und dies ist mehr, als die Behauptung seiner Schwäche zugeben will, denn sie kann sich nur an die Stellung als solche halten, und damit ist klar, daß für sie der Trieb, sobald er frei ist, ein böser seyn muß. —

Eine starke Stütze scheint der Begriff der Schwachheit an der Thatfache der Gewöhnung zu haben, welche Schleiermacher ausdrücklich das Gesetz in den Gliedern nennt (Glaubensl. I. S. 368) und welche vielfach als Erklärungsgrund für die Macht der Sünde angesehen wird (vgl. hierüber J. Müller, der Pelagianismus, in der deutschen Zeitschrift u. 1854. S. 321 ff.), denn die Gewohnheit ist nicht mehr eine Kraftäußerung, sie ist das Handeln in der Weise des natürlichen Geschehens. Allerdings offenbart sich die Macht der Sünde in der Stärke der Gewöhnung. Und so scheint denn die Gewohnheit eben als natürliches Handeln dem selbständigen Leben des Geistes zur Voraussetzung dienen zu müssen, und für dieses wenigstens ein Anfang der Schwachheit und ein Kampf mit derselben unvermeidlich zu seyn. Ja selbst ganz

abgesehen von der Betrachtung des Anfangs scheint doch immer in der Stärke der Gewohnheit eine ursprüngliche Macht des natürlichen Lebens über den schwächeren Willen zu Tage zu kommen. Aber näher angesehen ist gerade dieß das Wesen der Gewohnheit, daß sie eine Naturordnung herstellt und das Handeln mechanisirt, nämlich eben daß sie dieß erst thut; es ist nicht eine anfängliche Ordnung, die so besteht, und der Gewohnheitstrieb hat nicht einen natürlichen Halt in sich selbst, er geht nicht von einem wesentlichen Bedürfniß des Daseyns aus, er ist in dasselbe erst hineingelegt, er schließt also keine natürliche Schwachheit in sich, sondern, wenn man sie so nennen will, so ist es eine solche, die aus der Freiheit erst hervorgegangen ist. Ueberdem ist ihre Macht nicht von der Art, daß der Wille in ihr erloschen wäre. Wir reden wohl davon, daß ein Mensch in seiner Gewohnheit unfrei geworden ist, aber wir finden dieß nicht natürlich, wir führen es als eine bestreudende Erscheinung an; wir legen es ihm zur Last, daß er es so weit kommen läßt. Somit ist die Macht der Gewohnheit keineswegs ein Zeugniß für bloße Schwäche des Willens, sondern sie ist selbst ein Erzeugniß der Freiheit, welches beweist, daß diese auch da, wo zunächst nur eine Fürsichtthätigkeit des Fleisches gegeben scheint, schon wirksam war.

Und hiermit sind wir denn auf den Punkt gekommen, welcher die schwächste Seite der Sinnlichkeits- oder Schwachheitslehre ist, nämlich die Aufgabe, das Werden und Entstehen des Bösen zu erklären. Ist der Ursprung desselben in der Uebergewalt des Triebes oder des blindwirkenden Daseyns zu suchen, so hat es seinen Anfang in einer Entwicklungsstufe, wo entweder die Triebe allein wirksam, oder doch in ihrem Zusammenseyn mit dem erwachenden geistigen Leben so überwiegend sind, daß dieses als ein ruhendes gedacht werden muß. Auf dieser Stufe nun ist offenbar das Böse noch nicht als solches vorhanden. Sondern die übermächtige Sinnlichkeit erscheint als Rohheit und Unbildung. Erst wenn das geistige Leben erwacht und das sittliche Bewußtseyn ausgebildet ist, und sich anfängt mit jenem von ihm angetroffenen Zustande in Widerspruch zu finden, kann von einer anderen Auffassung die Rede seyn. Hiermit scheint auf den ersten Blick die Erklärung der ersten bösen That leichter geworden zu seyn, als wenn diese aus

dem Zustande wirklicher Güte oder auch nur sittlicher Unentschiedenheit des Willens heraus erklärt werden soll; denn sie hat dann doch wenigstens eine thatsächliche Voraussetzung gleichsam ihres Stoffes, aus welcher sie hervorgegangen ist. Aber auch nur scheinbar, denn es ist klar, daß Sünde dann nicht jener vorangegangene Zustand genannt werden kann, sondern höchstens die Nachwirkung desselben in der Gegenwart, aber auch diese ist, soweit sie eben bloße Nachwirkung ist, ein Unvermeidliches, und nicht sofern der freigewordene Wille sie bekämpft, und wenn auch nur allmählig überwindet, sondern nur sofern er in sie nach errungener Freiheit wieder zurückfällt, und sich überhaupt in sie einläßt, kann dabei von Sünde, als einer zurechenbaren, die Rede seyn. Dieß ist denn auch bei Schleiermacher darin anerkannt, daß Sünde überall nur mit und an einem schon gewordenen Guten seyn soll, eben weil sie sich sonst von der Rohheit gar nicht unterscheiden würde. Aber für diese Ableitung derselben aus dem eigenen Eingehen des Willens in das Fleisch nach seinem Erwachstseyn ist eben innerhalb der Ansicht, welche nur in der Stärke des voraus entwickelten Fleisches den Ursprung der Sünde kennt, kein Raum. Denn wenn wir nun fragen, woher sie in dieser Entwicklung des Geistes kommt, so erhalten wir die Antwort: daher, daß die Entwicklung des geistigen Lebens nicht eine stetige, sondern eine stoßweise ist, und näher, daß der Verstand, welcher das Leben auf das Gottesbewußtseyn bezieht, dem Willen, der diese Beziehung aneignet, vorangeht. Und zwar rührt dieß einfach daher, daß der Verstand das Ganze zumal zu überschauen vermag, während jene Anwendung des Willens nur von Einem zum Andern allmählig fortzuschreiten vermag; denn das sinnliche Leben, in welches er die Erkenntniß einzuführen hat, ist ein unendlich Mannigfaltiges. Mit hin ist das Zurückbleiben des Willens kein irgendwie aus der Freiheit selbst zu begreifendes, sondern es ist ein lediglich natürliches, welches seinen Grund in der Nothwendigkeit der schrittweisen Entwicklung, oder eigentlich in der Vielheit des wirklichen Lebens hat. Und so werden wir nirgends zu einem stärkeren Begriffe der Sünde geführt, als welcher in dem bloß allmählichen Kraftgewinnen des Geistes ausgesprochen ist. Schleiermacher nennt den Anfang des Geisteslebens, oder das Vorschreiten des Verstandes in der

anschauenden sittlichen Erkenntniß ein allgemeines Sichselbstgebiethen (Glaubensl. I. S. 366). Aber dieser Begriff bleibt ohne Folgen. Er geht auf in dem Begriffe einer allgemeinen Erkenntniß. Wäre er weiter verfolgt, so hätte sich bald ergeben müssen, daß es gerade die Art des Willens ist, nicht discursiv vorzuschreiten, und vielmehr die einfachste That, in welcher er sich selbst in der Freiheit seines Sollens erfaßt, eine gänzliche und unbegranzte Veränderung setzt. Schleiermacher hat gegen die kirchliche Lehre vom Sündenfalle ausgeführt, daß sich diese erste sündige That nicht vorstellen lasse, weil in der That nicht einzusehen sey, warum in diesem voraussetzungslosen Zustande die Entwicklung des niederen und des höheren Lebens, oder näher des Verstandes und des Willens eine ungleiche gewesen seyn sollte (Glaubensl. I. S. 392), und er schließt daher, daß, soweit wir überhaupt zurückgehen wollen, stets das Ueberwiegen des Fleisches schon als Voraussetzung gedacht werden müsse. Wir werden wohl ein Recht haben, die Sache umzukehren und zu sagen: eben deswegen, weil dieß vorausgesetzt wird, ist jene Ungleichheit eine undenkbare. Sobald es sich nur um den natürlichen Hergang des Erwachens eines geistigen Lebens aus dem sinnlichen handelt, so ist kein anderer als der geordnete Verlauf einer allmäligen Entwicklung denkbar, und selbst wenn jene Unterstellung berechtigt wäre, daß der Verstand umfassend, der Wille aber immer nur am Einzelnen vorgehe, so wäre dieß doch eben auch nur eine nothwendige Seite in jener Naturordnung und müßte zu dem richtigen Verlaufe derselben gerechnet werden. Und was dort von dem ersten Falle gesagt ist, das gilt ohne Frage von jeder Sünde überhaupt, nämlich, daß unter der angenommenen Voraussetzung für eine unrichtige Entwicklung kein Raum gelassen ist. Daher kennt Schleiermacher überhaupt auch keine Steigerung der Sünde innerhalb ihrer selbst. Ihm steht nur das Gebiet des unwiedergeborenen und des erlösten Lebens so gegenüber, daß innerhalb des ersteren alle Sünden selbst wieder verursachend und fortwirkend sind, innerhalb des letzteren aber das geistige Leben in der Kraft seines Fortschrittes nirgends hindern können. Allein es ist nicht abzusehen, wie ein lebendiges Fortwirken der Sünde überhaupt denkbar ist, wenn sie nicht selbst eine Kraft ist, welche zwar wohl ein Naturleben erzeugt, aber nicht auf na-

turgemäßem Wege, sondern dadurch, daß sie die Natur einer ihr fremden Richtung aneignet, und welche ihre Selbständigkeit auch dann noch so bewährt, daß sie nirgends an ein reines Naturleben ausgegossen erscheint, sondern immer naturbildend bleibt, und daher kein Naturgesetz, sondern das grenzenlose unendlich mannigfaltige Leben einer unnatürlichen Natur erzeugt.

Der große Irrthum dieser ganzen Lehre ist aber überhaupt die so eben berührte Ansicht, daß das sittliche Leben selbst in seiner Entwicklung nichts Anderes ist, als die Einbildung des geistigen Lebens in das thierische, und die natürliche Entwicklung dieser Lebenserhöhung, wie dieses von Schleiermacher in der Abhandlung über Natur- und Sittengesetz deutlich ausgesprochen ist. Wir müssen uns in den Gränzen unseres Gegenstandes enthalten, darauf einzugehen, daß dieß nur unter der Voraussetzung einer ursprünglichen Zweitheil des Lebens möglich ist, und daher auch die verfeinerte Lehre von der Sünde als Sinnlichkeit hier zuletzt auf eine dualistische Wurzel zurückweist, wir halten uns nur daran, daß mit diesem Zusammenwerfen das Eigenthümliche des Sittlichen als des Gebietes des Willens verkannt ist. Und deswegen, weil Rothe diese Grundlage festgehalten hat, ist er auch im Wesentlichen trotz der viel sorgfältigeren und weiter blickenden Anlage doch über die Gränzen jenes Standpunktes nicht fortgeschritten. Ihm liegt allerdings die Möglichkeit einer unrichtigen Entwicklung oder des Bösen in der Freiheit der Persönlichkeit. Nämlich die unrichtige Entwicklung selbst ist nichts Anderes als die Herrschaft des materiellen Principes. Dieß ist schon von Natur überwunden; wird es wieder hervorgerufen, so bedingt es die Abnormität; es ist dann entweder geradezu die Herrschaft der Materie über die Persönlichkeit, oder die durch sie bedingte Ausschließlichkeit im Verhalten des Einzelnen gegen Andere, das heißt Sinnlichkeit oder Selbstsucht. Jene aber ist die Ursünde; denn als solche kann nicht das betrachtet werden, was sich als höchste Ausgeburt ihrer Vollendung, sondern nur, was sich als die Gestalt, durch die sie überhaupt geworden ist, zeigt. Es ist aber klar, daß damit nicht bloß ein zeitlicher Anfang, sondern die wesentliche Bedingung dieses Werdens verstanden ist. Und gerade daraus erklärt sich dann, daß er, wo er von der Entstehung der Sünde näher handelt, offen

ausspricht: die sittliche Entwicklung des Menschen könne überhaupt deswegen von Anfang an nicht die richtige seyn, weil die Persönlichkeit erst aus dem materiellen Seyn herausgebildet werde, und es hiebei an der Bedingung der Normalität, nämlich einer sittlichen Erziehung fehle. Zwar sey die anfängliche Sünde, die sinnliche sowohl als die selbstsüchtige, eine unbewußte, aber es gehe aus ihr mit derselben Nothwendigkeit hernach die bewußte hervor. Und wenn man aus dieser Nothwendigkeit folgern wollte, daß die so gedachte Sünde nicht mehr ebenso verwerflich sey, so beruhe dieß auf dem Irrthum, daß die Verwerflichkeit der Sünde ihren Grund in der Schuld habe, der doch in Wahrheit vielmehr in ihrem objectiven Wesen liege. Kaum kann es bündiger ausgesprochen werden, als hier geschehen ist, wie auf diesem Wege das Böse dem Gebiete der Freiheit entzogen und in das des Seyns verlegt wird, und wie dieß eben mit der Versetzung seines Ursprungs in das materielle Seyn oder die Sinnlichkeit zusammenhängt. Rothe hat nun in seiner Ethik eine sittliche Naturgeschichte des Menschen hereingezogen. Hienach ist die sittliche Aufgabe, daß das materielle Leben dem ideellen angeeignet, und durch diese Ineinssetzung, wie er sich ausdrückt, Geist gezeugt werde. Das heißt, der sittliche Proceß fällt ganz mit dem geistigen Entwicklungsproceß überhaupt zusammen. Und nunmehr ist es ein bloßer Schein, wenn in diesem Proceß der Begriff der freien Persönlichkeit und mit ihr die Möglichkeit einer verkehrten Entwicklung oder des Bösen gewonnen seyn soll. In der That ist der Verlauf der Entwicklung unter der Sünde, wie aus der Lehre von ihrer Nothwendigkeit hervorgeht, schlechthin kein anderer, als die Entwicklung des Geistes an und für sich ihn zeigt. Und eben damit ist nur ein neuer Beweis geliefert, daß die Lehre, welche von dem Grunde des Bösen in der Sinnlichkeit ausgeht, überall tiefer in das Wesen der sittlichen Aufgabe einzudringen verhindert ist. Im Wesentlichen auf dem gleichen Boden mit Rothe bleibt auch Chalvyäus (specul. Eth. I.) stehen, so scharf er gerade die Freiheit (und Zufälligkeit) des Bösen betont. In der That aber fällt doch auch bei ihm das Böse in den Proceß der werdenden Sittlichkeit, was eben wieder darauf gründet, daß das Wesen und Werden der Freiheit und des Bewußtseyns nicht auseinandergehalten sind.

Was bleibt aber nun von dem Rechte, welches diese Meinung nach einer nächsten Ansicht der Thatfachen zu haben schien, übrig? Es kann sich hier nicht bloß darum handeln, daß der Begriff eine große Mehrheit von Sünden zusammenfaßt und unter einen richtigen Ausdruck stellt. Und eben so wenig würde das entscheidend seyn, wenn sich in der That nachweisen ließe, daß, wo überall die Sünde in ein menschliches Einzelleben oder Gesamtleben eingetreten ist, die Form der Sinnlichkeits- oder Schwachheitsünde in der ersten Zeit ihrer Bethätigung und Entwicklung die ausschließliche oder doch vorherrschende sey. Letzteres ist zwar nicht einmal der Fall, denn das Leben roher Völker, welche einem solchen sogenannten Naturstande noch angehören oder doch nahe stehen, zeigt viel stärkere Ausschweifungen des Zornes, des Hasses und der Rachsucht, als der Schwelgerei und der sinnlichen Begierden. Und ebenso ist in der Entwicklung des Kindesalters mit dem Eintreten der Zurechnungsfähigkeit zumeist der Eigensinn die alle anderen Erscheinungen übertreffende Form des sich entwickelnden Bösen. Auch kann man sich nicht darauf berufen, daß dem Kinde die ersten Verfehlungen noch nicht zugerechnet, sondern nur als Anlaß der Belehrung angesehen werden, daß mithin der Anfang der Sünde eine in mangelnder Erkenntniß ausgeprägte Schwachheit und gewissermaßen Natürlichkeit sey. In diesem Falle ist entweder das Gebot ein bloß positives, und mithin die erste Verfehlung in der That noch gar keine Sünde. Oder aber das natürliche Gebot ist im Kinde schon verdunkelt, eben damit aber auch der Zustand kein ursprünglicher mehr. Aber wenn dem auch nicht so wäre, und vielmehr zuerst die Sünden der Sinnlichkeit überwiegen würden, so wäre doch, wie schon früher besprochen, damit noch Nichts bewiesen, und die bloß erfahrungsmäßige Betrachtung der Erscheinung würde für die Sache Nichts entscheiden. Es könnte also auch der bezüglichliche Werth der Lehrmeinung nicht in der Uebereinstimmung mit derselben gefunden werden. Sondern dieser Werth kann nur darin bestehen, daß in der That die Meinung einen wesentlichen und bedeutenden Zug im Begriffe der Sünde und im Ursprunge derselben geltend macht. Dieß kann ihr nicht abgesprochen werden, und dieser Zug ist zunächst kein anderer als die Stätigkeit im Wesen der Sünde. Wenn die kirchliche Lehre

im Begriffe der bösen Begierde nichts Anderes als die von Gott positiv abgewendete Lebensrichtung anzeigte, so war dieß allerdings ein wesentliches Merkmal der Erbsünde; aber es war noch nicht so gefaßt, daß die Zuständlichkeit der letzteren schon daraus erhellt. Sondern diese Stätigkeit war erst durch den hinzugekommenen Begriff der göttlichen Strafe, als welche die Erbsünde verhängt war, vermittelt. Ausgedrückt ist sie in der Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens zum Guten oder in geistlichen Dingen. Nirgends aber war der Versuch gemacht, diese Unfreiheit aus der Begierde selbst abzuleiten oder in ein inneres Verhältniß zu ihr zu setzen; sondern, daß es nun so sey, daß die Begierde so ohne alle Gegenwirkung mächtig herrsche und der Wille darin so gebunden bleibe, das erschien nur als ein von dem göttlichen Willen ausgegangenes Verhängniß. Die Lücke, welche hier nicht in der Auffassung der Thatfachen, wohl aber in ihrer erklärenden Verbindung unverkennbar ist, strebt die Lehre von der Wurzel der Sünde in der Sinnlichkeit wenn auch nicht mit immer deutlichem Bewußtseyn auszufüllen. Für's Erste sind damit die Erscheinungen der Sünde selbst in den Zusammenhang eines gemeinsamen Bodens und Ausganges gestellt. Und indem nun dieser Ausgang das Naturleben des Menschen selbst ist, so erscheint als das Bindende in jenem Zusammenhange die Ohnmacht des Geistes, sein Verlorenseyn an ein gegebenes Daseyn, oder die Unfreiheit des Willens. Dieß ist ohne Zweifel ein sehr wichtiger Fortschritt. So nur ist es begreiflich, daß die Sünde als Hang in den Charakter eines Menschen aufgenommen werden kann, und mithin ist dadurch selbst die richtige Lösung der Zurechnungsfrage gefördert. Die Zurechnung auf sittlichem Boden ist das Ergebniß einer doppelten Betrachtung; einertheils sieht sie auf den Willen, der sich als solcher in der That ausdrückt, andertheils aber fragt sie doch darnach, wie weit er darin seine allgemeine Richtung offenbart; und diese Seite fordert immer die Anerkennung einer Stätigkeit des Wollens dieser Person. Aber weiterhin ist es auch so erst möglich, den Organismus der Sünde, ihre Herrschaft nicht nur im Leben des Einzelnen, sondern auch die unter dem Namen der Erbsünde verbreitete Gesammtherrschaft zu begreifen. Letzteres auf eine genügendere Art, als es durch die bloße Hinweisung auf die

natürliche Vererbung geschieht. Denn das bleibt ja immer dann noch die ungelöste Frage, wie eben eine natürliche Vererbung im sittlichen Leben möglich ist, und warum nicht der Wille jedes Einzelnen die Kraft haben soll, sich wider dieses Erbtheil aufzulehnen und es von sich zu stoßen. Weßhalb auch die kirchliche Lehre immer noch einen zweiten Vererbungsgrund den einer künstlichen Zurechnung also eben eines göttlichen Willensactes, hinzunehmen mußte. Freilich werden wir hinzusetzen müssen, daß durch jene Lehre zunächst noch Nichts gewonnen ist, als eine hier unentbehrliche Anschauung, daß es ihr aber eben noch an der tieferen Bestimmung über das Verhältniß des Willens zu jenem Naturboden fehlt.

Ein zweiter großer Vorzug aber jener Lehre liegt mit dem eben erwähnten zusammenhängend darin, daß überhaupt das natürliche Leben des Menschen, sein ganzes sinnliches und geistig-unmittelbares Daseyn in die sittliche Betrachtung hereingezogen ist. Es ist damit die Möglichkeit eröffnet, den ganzen Reichthum der Seelenlehre in ihren Ergebnissen in den Gebrauch dieser Betrachtung hereinzuziehen, und überhaupt die Erkenntniß gewonnen, daß der Mensch nicht bloß Geist, nicht bloß Wille ist, oder nicht bloß als solcher in seinem sittlichen Leben angesehen werden darf, sondern, um dieses zu begreifen, als ein daseyendes Wesen mit einer reichen Natur und reichen mannigfaltigen Naturbeziehung zu seiner Weltumgebung aufgefaßt werden muß, wenn seine gottgesetzte sittliche Bestimmung begriffen werden soll. Ist diese sicher keine andere, als die Herrschaft über die Natur, so muß der Schwerpunkt aller Fragen in dem Verhältnisse des Willens zur Natur liegen, und sowohl die Aufgabe der Herrschaft, als die in der Sünde gesetzte Naturknechtschaft begreift sich nur, wenn von Anfang an jene Grundlage des sittlichen Lebens bestimmt in das Auge gefaßt wird. So hängt dieser Vorzug mit dem vorigen zusammen: denn nur deßwegen ist die sittliche Verfehrung des Willens selbst ein Naturleben, weil seine wahre Aufgabe der Besitz seiner Natur in der Freiheit ist.

Und wie hier der Vorzug jener Lehre liegt, so liegt an demselben Orte der Mangel der entgegengesetzten, welche die Sünde ihrem Ursprunge nach in die Selbstsucht setzt. Vorerst ist wenig-

stens soviel unzweifelhaft, daß diese Ansicht nicht ebenso wie jene von der Naturgrundlage des menschlichen Lebens ausgeht. Man könnte sie die idealistische Betrachtung im Gegensatz zu jener als der realistischen bezeichnen. Denn an die Stelle der vielen und mannigfaltigen Triebe setzt sie als Ausgangspunkt einen einzigen. Und dieser Eine ist nicht ein Naturtrieb, sondern er ist eine geistige Bestimmung, die einfache auf sich selbst zurückgebogene Richtung des Willens. Gerade dasjenige Leben, aus dessen Schwachheit die Sünde dort erklärt werden wollte, wird hier als das schlechthin starke und ganz ungehemmte vorausgesetzt. Und wenn dort die Wurzeln der Sünde in einem Abschnitte des Lebens liegen, da die Persönlichkeit überhaupt noch nicht geworden ist, so ist diese hier eigentlich das einzig Thatsächliche, welches in Betracht kommt. Die Sünde ist nichts Anderes, als die „Krankheit der Selbstheit“ (J. Müller, Sünde I. S. 177), diese, die Persönlichkeit, ist das bestimmende Princip des Lebens, sie ist es aber in einer ihrem eigenen höheren Gesetze widerstreitenden Weise, denn es ist in ihr „die praktische Beziehung des Ich auf sich selbst nämlich auf sein abgesondertes Interesse, der Centralpunkt geworden,“ (a. a. O. S. 179) im Gegensatz zu der Liebe zu Gott, welche das Realprincip des sittlich Guten ist.

Es leuchtet hienach ein, daß unter der Selbstsucht hier, obwohl vom abgesonderten Interesse die Rede ist, doch nicht wesentlich das einseitige Wollen und Fordern der bestimmten eigenen Individualität verstanden ist. Nicht um die rücksichtslose Aneignung gewisser Güter für das eigene Leben handelt es sich, obwohl dieß eine nothwendige Folge ist, ebenso nicht um die einseitige parteiliche Beurtheilung der Dinge, bei welchen die eigenen Wünsche und Meinungen in Betracht, beziehungsweise in Widerstreit mit Geboten kommen, sondern der Begriff ist ein weiterer. Er geht nicht auf Geltendmachung der Individualität, sondern der Persönlichkeit. Wäre es nur das erstere, dessen Verkehrtheit die Sünde ausmacht, so wäre der Gegensatz genugsam durch die pflichtmäßige Beziehung auf fremdes Leben bestimmt, so aber tritt als wesentliche Begriffsbestimmung ein höherer Gegensatz ein, nämlich der gegen die Liebe Gottes. Hienach handelt es sich nicht um das, was der Wille für sich will, sondern darum, daß er überhaupt

sein Selbst zum höchsten Gesetze macht, „als Götzenbild an die Stelle Gottes setzt“ (J. Müller I. S. 177), mithin daß er sich selbst auf eine verkehrte Weise will, liebt oder erstrebt.

In jedem Falle muß in diesem Begriffe ein wesentliches Merkmal der Sünde überhaupt inbegriffen seyn. Dieß geht daraus hervor, daß gerade das, was darin ausgesprochen wird, sich thatsächlich in den entwickeltsten und stärksten Formen der Sünde findet. Nicht davon nur wollen wir ausgehen, daß der Hochmuth und der Haß daraus ihre beste Erklärung erhalten. Denn hier mag doch schon ein bestimmter in der Eigenheit des Einzelnen liegender Beweggrund hinzutreten, und es könnte immer noch die Frage seyn, ob es wirklich ein selbstfüchtiges Wollen gebe, welches diesen Aeußerungen zu Grunde liegt, und sich in solches Gewand nur kleidet, oder ob gerade das eigentlich Selbstfüchtige darin, die Richtung auf Geltendmachung des eigenen Willens nur das Bedingte und Mitgesetzte daran sey. Zwar gibt es wohl in beiden Gebieten der Sünde eine Steigerung, welche für die erstere Annahme spricht. Denn der Haß wie der Hochmuth, und bei jenem ist dieß eben auffallender, kommt als allgemeiner Zug vor. Es gibt nicht nur einen Haß gegen diesen und jenen Menschen, sondern es gibt eine Gesinnung des Hasses, welche keinen Unterschied macht, und deren eigentliches Leben eine Lust am Hassen selbst und eine Befriedigung darin zu seyn scheint. Und dieß führt nun auf die Thatsache, welche hier vornehmlich in Betracht kommt, nämlich daß es eine Freude an der Sünde und eine Liebe zum Bösen gibt, welche wir die Sünde der Bosheit nennen. Sie ist die Vollendung dessen, was man den positiven Charakter der Sünde oder des Bösen zu nennen pflegt, und womit zusammenfällt, daß man auch die Sünde ihrem innersten Wesen nach als eine Lüge oder die Lüge schlechthin bezeichnet. Dieser positive Charakter besteht zunächst darin, daß das Böse nicht immer nur am Guten als ein vermindertes oder ungleiches Gutes ist, weiterhin, daß es auch nicht bloß ein Mangel des Guten, sondern eine Verfehrung desselben und ein Widerstreit gegen sein Wesen ist. Dieß wird sich nun im eigentlichsten Sinne erfüllen, wenn das Böse irgendwo gesucht wird, nicht aus Liebe zu einem auf bösem Wege zu erlangenden Gute, sondern deswegen, weil der Wille das Böse selbst

liebt, oder doch das Gute als solches bekämpft. Es hat sich uns schon früher gezeigt, daß auch bei den sogenannten Sinnlichkeits-sünden nicht der Genuß des Triebes selbst das Bestimmende ist, sondern die Befriedigung des eigenen Willens mit in Betracht kommt. Allein diese Selbstbefriedigung war immer noch etwas Anderes, als die Befriedigung am Bösen. Sie ist ein Selbstgenuß, dem, so scheint es, die Befriedigung auf dem Wege der Sünde doch immer mehr oder weniger zufällig ist. Hier bleibt wenigstens, eben, soferne sich jene Sünde in der Sinnlichkeit bewegt, jener Zweifel, ob nicht das Wollen des Bösen doch nur eben an dem Wollen des Genusses ist. Anders ist dieß bei der Bosheit. Unstreitig gibt es Menschen, welche dem Nächsten zu schaden trachten, nicht weil dieser Schaden ihnen irgendwie einen Vortheil bringt; man wird nicht einmal sagen können, daß hiebei der unbewußte Beweggrund der Selbstsucht mitwirke, für welche jedes Verringern des Lebenskreises eines andern gleich einer Erweiterung des eigenen Lebenskreises gelte, und welche darum eine Befriedigung in demselben finde; sondern das Unrechtthun und Verlezen selbst ist dem Boshaften ein Bedürfniß und eine Genugthung. Aber die Bosheit gegen den Nächsten ist nur eine besondere Aeußerung der Bosheit überhaupt, welche ihre Befriedigung an der Lust hat, das göttliche Gesetz und das Leben, das von Gott ausgeht, zu stören, und welche sogar wenigstens in ihrer höchsten Steigerung mit der Selbstliebe vollständig gebrochen hat, denn sie richtet sich selbst wider das eigene Leben. Mag immerhin die Sünde in dieser Gestalt der Bosheit nur als ein fortwährender Selbstwiderspruch und ein innerlich machtloses Ringen bestehen, so ist hier doch thatsächlich eine Lust an der Sünde als solcher, welche sich nur dadurch erklärt, daß die Sünde ihrem tiefsten Grunde nach doch nichts Anderes ist, als die verkehrte Freiheit und die Weltendmachung nicht bloß des eigenen Ichs oder Selbsts, sondern der eigenen Persönlichkeit, das heißt eben des freien Willens in seinem reinen Fürsichseyn (vgl. Kant, Rel. innerhalb u. Werke, Ausg. v. Hartenstein, VI. S. 198). Wenn also die Erklärung der Sünde aus der Selbstsucht in ihrem tieferen Grunde nichts als diesen Begriff des Bösen als einer ganz auf das allgemeine Wesen der Freiheit bezogenen Richtung in sich schließt, so findet sie in der Thatsache

der Bosheit einen sehr starken Beleg für sich. Und gerade das kann man für ihre Richtigkeit geltend machen, daß der innere Grund oder Ursprung, welchen sie für die Gesammterrscheinung der Sünde aufstellt, sich an der ausgebildetesten Form derselben bewährt; denn überall werden wir den Grund einer Erscheinung nicht in dem unvollkommenen Anfange derselben, sondern auf der Höhe ihrer Entwicklung, in welcher sie ihr Leben selbst voll und frei darlegt, zu finden haben. Der treibende und bewegende Kern einer Bewegung kann oft lange verhüllt bleiben; er bietet sich erst zuletzt der Erkenntniß dar. Darum ist er aber in solchem Falle doch schon von Anfang vorhanden gewesen. Und daß dieß auch hier der Fall sey, scheint sich noch dadurch zu bestätigen, daß von diesem Wollen des Bösen als solchen sich in aller und jeder Sünde eine Spur findet. Hiefür ist der einfache Beweis die bekannte Thatfache vom Reize des Verbotenen, welcher gewiß im Gebiete der Sinnlichkeit so stark ist, als in dem der Selbstsucht. Was wir aber damit aussprechen, ist eben nichts Anderes, als daß der eigentliche Beweggrund der Sünde nicht in der erlangten Befriedigung an dem wirklichen oder vermeinten Gute liegt, sondern in etwas Hinzukommendem, nämlich der Geltendmachung des eigenen Willens im Gegensatze gegen seine Vorschrift, also der schrankenlosen Freiheit. Es ist aber eine bloße Annahme, die auf einer Scheidung der Gedanken ohne Berechtigung der Wirklichkeit beruht, daß es überhaupt eine Sünde ohne jenen Reiz, das heißt eine Sünde ohne die Voraussetzung eines Verbotes gebe. Es gibt nur eine Sünde ohne ein äußerlich gegebenes Verbot, nie aber ohne das, welches im Bewußtseyn selbst, in dem Gesetze des inwendigen Menschen liegt. Die Jesuitenmoral spottet bekanntlich der sittlichen Schuld, indem sie die That nur dann als schuldhaft gelten lassen will, wenn das Böse dabei gewollt, nicht aber, wenn bloß ein Gut oder Genuß ohne Beziehung des Bewußtseyns auf die Weise des Bösen beabsichtigt sey. Diese Unterscheidung ist aber nur dadurch möglich, daß sie immer das Böse dabei nicht allgemein faßt, sondern auf eine besondere Sünde beschränkt. Ein Mensch darf sich also nicht anklagen, einen anderen getödtet zu haben, wenn dabei er bloß auf die Befriedigung seines Ehrtriebes, oder auch etwa seines Rachetriebes ausging (vgl. hierüber Pascal,

les Provinciales, VIIIème lettre). Dabei wird aber ganz von dem Anderen abgesehen, daß eben dieser Mensch, auch ohne die Absicht zu tödten, eine Lust an der unrechtmäßigen Befriedigung jener Triebe gehabt hat, um nicht zu reden von der zweiten Täuschung, die darin liegt, daß es eine Pflicht ist, den möglichen oder gewissen Erfolg seines Thuns in's Auge zu fassen. Wie jene Moralisten, so scheidet man in ähnlicher Weise sehr oft im gemeinen Leben, und nur daraus ist es zu erklären, daß man es so schwer nimmt, die Bosheit in der Sünde anzuerkennen. Es erhellt aber aus dem Gesagten, wie wenig wir Grund haben, sie zu läugnen. Und eben dieses stetige Vorkommen spricht dafür, daß eine solche gemeinhin als Selbstsucht bezeichnete Richtung auf die schrankenlose Freiheit im Bösen ein allgemeiner Grund der Sünde sey.

Hiermit ist schon angedeutet, inwiefern überhaupt die Vorgänge im Bewußtseyn bei der Sünde für den Grundzug der Selbstsucht sprechen. Diese Lehre leistet in der That gerade das Alles, was die zuvor betrachtete Lehre nicht zu leisten im Stande war. Sie stimmt damit überein, daß überhaupt der Kreis des sittlichen Lebens im Willen beschloffen ist, und die Sünde überall nur da seyn kann, wo Freiheit ist. Sie erklärt die Zurechnung und den innern Kampf, der überall mit der Sünde verbunden ist. Zwar müssen wir unmittelbar wohl unterscheiden zwischen der Freiheit, welche das Gegentheil der Selbstsucht ist, und eben damit zugleich den Begriff von dieser bildet, und zwischen der Freiheit, welche wir als zur Zurechnung erforderlich anzusehen haben. Ist die Selbstsucht das beharrliche Wollen des eigenen Willens als solchen, so ist sie eben damit das Gebundenseyn desselben in dieser Richtung auf sich selbst, und indem alle Bewegung des Willens so in sich selbst zurückgebogen wird, ist damit eine Hemmung seines Wesens, welches als die reine Thätigkeit stets sich vielmehr in der Richtung aus sich hinaus, ohne sich dabei selbst zu verlieren, lebendig erweisen will, gegeben. So ist es also wohl der Wille selbst, dessen Kraft sich im selbstsüchtigen Wollen erweist; aber man könnte immerhin sagen, eine andere Frage sey die, in wie weit dieß mit zurechnungsfähiger Freiheit geschieht, ob die sogenannte formale Freiheit hiermit schon gesetzt sey. Wohl aber begreift sich in jedem Falle — und dieß ist es, worauf es uns

zunächst ankommen muß — wie mit dieser Erklärung der Sünde aus der Selbstsucht wenigstens das in der Zurechnung gesetzte Bewußtseyn der Freiheit zusammenbesteht, oder durch sie selbst gesetzt ist. Wenn nämlich das das Wesen des selbstsüchtigen Wollens in dem hier allein in Betracht kommenden weiteren Sinne ist, daß der Wille in Allem, was er thut, zugleich auf sich selbst zurückgeht, und sich davon leiten läßt, daß er sich selbst genugthue, also nicht eine Sache, sondern in dieser sein eigenes Recht erstrebt, so ist klar, daß mit diesem seinem Streben ein Bewußtseyn seiner selbst als Wille verbunden seyn muß; eben indem sein ganzes Streben ist, sich selbst Geltung zu verschaffen, wird er sich als einer Macht bewußt, und zwar geht diese Macht nicht bloß darauf, die Dinge sich anzueignen, sondern sich selbst zu dienen. Das, was gewollt wird, und daß überhaupt gewollt wird, dieß beides fällt wesentlich zusammen, und eben in diesem Sichselbstgenugthun muß sich der wollende Mensch als ein solcher fühlen, der, indem er sich sein Glück selbst schafft, Meister seines eigenen inneren Lebens ist, oder dasselbe in seiner Hand hat, und was er in seiner Hand hat, das ist eben seine Selbstbethätigung oder Verwirklichung. Hiermit aber ist offenbar das Bewußtseyn der Freiheit gesetzt. Während also in der Sinnlichkeitsfünke, sobald sie wirklich als reine Schwachheit gedacht wird, es sich unmöglich gezeigt hat, daß der Wille zugleich jene Selbstmacht habe, die zu solchem Bewußtseyn erforderlich ist — denn eben das, was er thut, thut er nicht selbst, — und es mithin auch unbegreiflich ist, wie er sich dieses ganz außer ihm selbst liegende Thun zugleich zurechnen soll, so ist vielmehr bei der auf die Selbstsucht zurückgeführten Sünde die Zurechnung Etwas, was gar nicht hinweggedacht werden kann. Denn hier ist eben das Wesen der Sünde, daß er sich in seiner Unabhängigkeit geltend macht, und diese Unabhängigkeit ist nicht nur die einer für sich wirkenden und Anderes ausschließenden Kraft, sondern einer Kraft, welche alles Andere sich anzueignen, also zuletzt nur sich selbst zu fördern und zu verwirklichen bestrebt ist. Und selbst da wo man die Sünde der Selbstsucht nur als eine zweite aus der Sinnlichkeit herausgewachsene Form ansehen wollte, welche nicht den Anfang und Grund derselben bildete, müßte doch immer anerkannt werden, daß erst mit dieser Form die sittliche Zu-

rechnung und das Bewußtseyn der Schuld wirklich in's Leben treten kann. Wiederum erklärt sich mit der Auffassung der Sünde als einer wesentlich und ursprünglich selbstsüchtigen von selbst der die Sünde als solche überall begleitende innere Kampf, der nur die Rehrseite des Schuldgefühles und der Zurechnung ist, und der als ein wesentliches Merkmal des Fleischeslebens angesehen wird. Es ist darunter nicht der schon früher besprochene thatsächliche Widerspruch der niedrigen Richtung gegen die höhere Bestimmung verstanden, sondern die Unruhe im Bewußtseyn selbst, in welcher sich derselbe abspiegelt. Dieser Kampf enthält ein doppeltes. Nämlich einmal liegt darin die Möglichkeit, daß auch anders gehandelt werden könnte, und das jedesmalige Thun auf der Spitze einer Selbstentscheidung oder Wahl ruht. Dann aber ist diese Entscheidung in der Sünde immer zugleich eine peinliche; es muß also das, was geschieht, einen inneren Widerspruch in sich schließen. Derselbe Wille, der sich zur sündigen That entschließt, muß zugleich einen anderen Zug in sich tragen; oder das, was er thut, muß seinem Streben, indem es dasselbe befriedigt, ebenso wohl zugleich verlegend und aufhebend entgegentreten. Dieß legt man auch in die Sünde der Sinnlichkeit hinein, indem man sagt, der Mensch erniedrige sich darin, weil er sich dem gemeinen und thierischen Triebe ergebend oder von ihm gefangen, seine höhere Bestimmung, welche seinem Wesen unveräußerlich anhängt, verläugne. Allein hiebei ist eine Einheit des Willens vorausgesetzt oder vielmehr zugegeben, die doch eben dann, wenn der Wille nur durch das Fleisch gelähmt ist, oder durch die Allmäligkeit des Laufes im sinnlichen Lebensgebiete zurückgehalten, nicht besteht. Ganz anders ist dieß nun eben bei der sogenannten Selbstsuchts-Sünde. Hier ist Jedermann das Widersprechende des Thuns einleuchtend. Nämlich wer überall nur von selbstsüchtigen Beweggründen geleitet ist, dessen Wollen erweist sich jederzeit als ein leeres und nichtiges. Jedes Gut, das er erstrebt, ist ihm nur zu einem Mittel herabgesetzt, er will Nichts deswegen, weil es ihm besitzenswerth dünkt; oder ein Glück, einen Genuß verspricht, sondern nur weil er im Erlangen sich selbst befriedigt; so verschwindet ihm also durch das Ziel seines Wollens stets der Inhalt desselben. Und Nichts bleibt ihm zurück als das leere, kahle Ich. Dieß zeigt sich ganz auf-

fallend an den sogenannten subjectiven Leidenschaften, in welchen nicht die Lust, sondern das Ich selbst die Macht bildet, in der der Mensch gebunden ist.

Aber eben nun weil sein Wollen nur auf dieses Leere geht, so kommt es nie darin zur Ruhe; niemals hat nun der Selbstsüchtige den wahren Genuß der Selbstbefriedigung oder richtiger ausgedrückt, den Frieden der inneren Unabhängigkeit. Sondern der Schein seiner Befriedigung wird stets nur dadurch erreicht, daß er ein Gut, dessen Werth ihm doch unter den Händen entschwindet, sich anzueignen trachtet. Aber indem nun diese Aneignung vollzogen ist, erwächst ihm keine Ruhe daraus, sondern es drängt ihn, immer wieder aus sich hinauszugehen, und einen neuen Gegenstand sich anzueignen. Diese Ruhelosigkeit liegt nicht bloß darin, daß die endlichen Dinge den eines Höhern bedürftigen Geist nicht befriedigen, sondern daß er sich selbst nicht befriedigt, eben weil er sich nur selbst will. Dieß aber ist der Zwiespalt, welcher uns jenen mit der Sünde überall verbundenen Kampf erklärt. Der Kampf ist unausbleiblich damit gegeben, daß hier der Zwiespalt in den Willen selbst verlegt ist, welcher eben an diesem Widerspruch krankt, sich selbst zu leben, und doch dabei, eben indem er dieß thut, sich sein Leben stets zu verringern, und die Bedingungen seiner Selbstbefriedigung zu untergraben. Dieß ergibt sich freilich dann am deutlichsten, wenn gleich hinzugenommen wird, daß die wahre Richtung des Willens sein Leben in Gott, oder der Gehorsam unter dem göttlichen Gebote ist, und mithin die Richtung auf sich selbst zugleich eine Losreißung von dem eigentlichen Grund und Ziel seines Daseyns in sich schließt. Aber auch wenn wir diese Bestimmung bei Seite lassen, und uns zunächst nur an die Erscheinung des selbstsüchtigen Wollens halten, so genügt dieß vollständig, um mit einem inneren Widerspruch zugleich die Nothwendigkeit des beharrlichen Gewissenskampfes und der nie gelöschten Unruhe darzuthun.

Um so mehr nun scheint ein Recht vorzuliegen, gerade die Selbstsucht als die Ursünde anzusehen. Denn eben das war es, was in Beziehung auf den Ursprung der Sünde die Sinnlichkeitslehre nicht leisten konnte: sie war nicht im Stande, die inneren Vorgänge im bösen Wollen zu begreifen und eben damit auch nicht

das Werden desselben. Sie muß immer voraussetzen, daß das Böse thatsächlich vor dem Bewußtseyn da sey, und damit widerspricht sie der ganzen sittlichen Natur desselben. Anders hier. Hier ist zunächst ein Abfall oder Fall in die Sünde zwar noch nicht in seiner allgemeinen Möglichkeit begriffen, aber er ist doch wenigstens durch den Begriff der Selbstsucht in seiner Thatsächlichkeit anerkannt. Ein geschichtlicher erster Fall hat seine große Berechtigung darin, daß trotz der nun gewordenen Zuständlichkeit des Bösen immer noch jede einzelne Sünde eine Seite hat, in welcher sie sich als ein reiner Abfall darstellt (vgl. Kant, Rel. innerh. Werke von Hartst. VI. S. 202). Und das ist das Verdienst der Ableitung der Sünde aus der Selbstsucht, daß sie eben die Sünde ihrem Wesen nach als solchen darstellen will.

Aber wie schon zuvor bemerkt, liegt nun die Schwäche dieser Anschauung gerade da, wo die Stärke des Sinnlichkeitsbegriffes liegt, nämlich darin, daß ihr theils die Auffassung der Sünde selbst, wie sie ein Naturleben geworden ist, abgeht, theils aber überhaupt die Voraussetzung der Natürlichkeit für die Entwicklung des sittlichen Lebens nicht in ihr zum Rechte kommt. Man hat ihr entgegengehalten, daß sie eine Form der Sünde zur Grundform derselben im menschlichen Leben erhebe, welche in diesem höchstens nur als die außergewöhnlichste Steigerung, wohl gar nie in reiner Ausbildung vorkomme, und vielmehr eigentlich nicht die menschliche Sünde beschreibe, sondern die teuflische. In der letzteren Bemerkung liegt mehr als die Hinweisung auf den gesteigerten Charakter des Bösen in der reinen Selbstsucht. Man wollte damit sagen, daß diese Sünde einem Wesen eigne, welches, anders als der Mensch, von aller Sinnlichkeit frei, rein geistig, in gewissem Sinne naturlos sey. Ob dieß überhaupt auch für die dämonische Welt ein denkbarer Begriff sey, geht uns hier nicht näher an. Aber als Einwendung kann man jedenfalls dem Sage nicht alle Wahrheit bestreiten. Zwar haben wir schon angedeutet, wie die Selbstsucht sich eben in das bestimmte und natürlich bedingte, auf die gegenständliche Welt und die gegebene eigenthümliche Naturbeschaffenheit gerichtete Wollen lege, demselben erst ihr eigenthümliches Gepräge gebe, ja wie sie ihrem eigenen Wesen nach darauf angewiesen ist, sich durch diese Bestimmtheit

zu ergänzen und so zu verwirklichen. Allein es entsteht nun die Frage, wenn dieß thatsächlich so ist, ob wir von dem Begriffe der Selbstsucht allein ausgehen dürfen, und dann überall noch im Stande sind, das wirkliche sündige Thun zu begreifen. Die Selbstsucht für sich betrachtet, als dieses nach allen Seiten hin spröde Wollen des eigenen Willens, ist eine in sich selbst leere Richtung. Ihr fehlt jede Kraft des Triebes, und es ist mindestens sehr zweifelhaft, ob wir uns jene ideale Richtung so denken können, daß sie sich zum Triebe von sich selbst aus gleichsam verdichtet, oder denselben aus ihrem Schooße gebiert. Nun kann man nicht sagen, der Trieb sey eben das Gegebene, was zu dem Willen von außen hinzutrete und ihm den Stoff gebe. Denn so hätten wir es mit einem reinen Naturtriebe zu thun; und wie dieser vom Willen, wenn er ihm ursprünglich fremd ist, angeeignet werden soll, ist nicht abzusehen. Gerade hiermit wäre ein solches Verhältniß gesetzt, wie in der Sinnlichkeitslehre, wo der Trieb oder die Natur auch dem Willen dem Wesen nach fremd ist, und eben deswegen wohl eine Uebermacht oder eine Ohnmacht im Verhältnisse des Einen zum Andern gedacht werden kann, nie aber ein solches Verhältniß, in welchem der Wille sich entweder dem Triebe selbst unterwirft, oder aber ihn als seinen eigenen Trieb frei beherrscht. Aber auch an und für sich wird ein richtigerer Begriff des Triebes stets darauf hinführen, daß derselbe nicht als eine dem Willen äußerlich gegenüberstehende Macht gedacht werden darf. Denn für's Erste ist der Trieb nicht eine in sich ganz einfache Bestimmtheit, ein dem Gegenstande mit Nothwendigkeit und auf dem kürzesten Wege zuführendes Streben. Sondern der Trieb ist durch Vorstellungen vermittelt, und eben dadurch unterscheidet er sich vom Instincte des Thieres: weßhalb auch der Trieb des Menschen sich keineswegs unmittelbar, so wie der letztere, auf die Ausführung richtet, sondern sich zunächst in Gefühlen und Erregungen niedersetzt, womit schon eine Vorankündigung oder Naturbedingung der Freiheit gegeben ist. Weiterhin ist die Richtung des Triebes aber auch nicht eine schlechthin gerade, wo sich der Anfang selbst ganz in den Gegenstand verlieren würde. Sondern er sammelt sich selbst in seinem Gegenstande und ruht darin mit seinem Selbstgeföhle. Der Trieb ist also wohl noch kein Wille, aber er hat

die Anlage es zu werden, und die sittliche Betrachtung, wenn sie die Geschichte der Freiheit verstehen will, hat davon auszugehen, daß er dem Gebiete des Willens von Anfang an als wesentlicher Bestandtheil, als sein eigener Stoff zugehört. Aber das Wesentliche ist nun eben hier, daß im Triebe das Selbstgefühl in der Abhängigkeit vom Gegenstande, oder vielmehr von der Vorstellung desselben im Bewußtseyn gesucht wird, und für dieses Verhältniß bietet die Selbstsuchtslehre der Sünde keinen Raum; denn sie betrachtet den Menschen eben nicht als Naturwesen, als welches er zunächst darauf angewiesen ist, Triebe zu haben, und in den Trieben sich seine höhere Aufgabe zu erfüllen, sich als sittlich angelegtes, der Freiheit fähiges Wesen zu bewähren. Sie redet von ihm nur als wollendem Wesen, das auf sich selbst bezogen ist, und in dieser Selbstbeziehung irrt. In dieser ganz idealen Auffassung seines Lebens hat sie jenen Naturboden vergessen, und sie hat in allewege den Begriff des Willens nicht zu Grunde gelegt, von welchem aus sie nur denselben begreifen, geschweige ableiten könnte. Man wird uns nicht vorwerfen können, wir streiten hiermit gegen eine Lehre, die wir uns erst selbst so gedacht, und durch Folgerungen so weit getrieben haben. Den Gegenbeweis hat J. Müller geliefert, indem er die Selbstsucht in einem vorzeitlichen Falle die Sünde anfangen läßt.

Wenn Sartorius (Lehre von der heiligen Liebe) von der Selbstsucht sagt, daß sie sich in den drei Formen der Ehrsucht, Habsucht und Genußsucht bethätige, so kann man seiner geistreichen Ausführung sehr gerne zugeben, daß sie nachweist, wie sich die Selbstsucht in jenen drei Formen wieder erkennen läßt, und wie es keinen noch so rohen Trieb im Gebiete der Sünde gibt, in welchem ihre Triebfeder nicht wieder eingeschlossen wäre. Allein der Kern und das Eigenthümliche an diesen Formen der Sünde bleibt dabei doch unerklärt. Die Frage wäre: wie die Selbstsucht in diese Formen eingehen, oder noch richtiger, wie sie dieselben schaffen kann, wie die in der Abkehrung von Gott verkehrte Selbstliebe so in der Liebe zum Gegenstande aufgehen kann, daß das Selbst vielmehr von dem Gegenstande besessen zu seyn als ihn zu besitzen scheint. Man kann hiebei aber nicht einfach auf das Vorhandenseyn der Gegenstände, und das natürliche Verhältniß des

Bedürfnisses, Wohlgefallens u. s. f. hinweisen; sondern es müßte im Wesen des Willens selbst die Naturgrundlage nachgewiesen seyn, welche es erklärt, wie der Wille als der selbstsüchtige in diese Abhängigkeit gerathen kann. Und J. Müller (a. a. O. S. 202—20) hat zwar die Aufgabe hingestellt, aus der Selbstsucht als dem Realprincip der Sünde ihre besonderen Gestalten abzuleiten; allein wo dieß geschehen soll, geht er einfach von dem Daseyn der Triebe als solcher aus. In sehr richtigem Gefühle stellt er dabei eine Gattung von selbstsüchtigen Trieben voran; denn allerdings bedarf die Selbstsucht selbst, um denkbar zu seyn, das Mittel des Triebes. Aber es ist unverkennbar, daß hiermit statt der Ableitung aus Einer Quelle dann vielmehr ein zwiefacher Ursprung der Sünde aufgestellt wird, nämlich zuerst in dem selbstsüchtigen, freien Willen, und zweitens in den Trieben der Selbstsucht. Eine Einheit aber zwischen beiden ist nicht gefunden. Und hierin mag eben der Grund liegen, warum dieser Forscher sich zuletzt genöthigt sah, für die Sünde einen vorzeitlichen Ursprung anzunehmen. Aber noch viel auffallender wird der Mangel, wenn wir nun ansehen, wie die zweite Gattung von Trieben, die auf die Weltlust gehen, abgeleitet wird. Hier ist kein Verfallen an und unter die Güter der Welt lediglich daraus abgeleitet (a. a. O. S. 210. f.), daß er, um über sie zu herrschen, von der Welt frei seyn müßte, und hiezu eines ihrer Bewegung entnommenen höheren Standpunktes bedürfte. Wir wollen dem Menschen keine im Gegensatz gegen den göttlichen Willen bestehende Autonomie in der geschöpflichen Welt zuschreiben; aber was hier gesagt ist, geht auch gegen diejenige Autonomie, welche er nach theologischen Begriffen unter dem göttlichen Gesetze haben muß. Nämlich es ist damit aufgegeben zu begreifen, wie es in dem göttlich geordneten Wesen des Menschen liege, über die Natur zu herrschen. Ebendarum aber ist in dieser Gedankenreihe auch kein Ort, wo diese Selbstbethätigung an der Welt als eine zum Wesen des Menschen nothwendig gehörende begriffen werden könnte, mit anderen Worten kein Ort für die Ableitung des sündigen Triebes und insbesondere desjenigen der Weltlust aus dem angenommenen Grundwesen der Sünde. Dieß also ist die Folge jener Leere des Ichs, welches in dem einseitigen Begründen der Sünde mit der Selbstsucht zu Grunde ge-

legt ist. Wenn die Selbstsucht falsche Bethätigung des Willens als solchen ist, so ist sie eine verkehrte Selbstbehauptung in dem Rechte der Persönlichkeit. Aber so wenig die Persönlichkeit selbst mit der Eigenheit des Einzelwesens zu verwechseln ist, so ist sie doch nicht denkbar ohne die Grundlage dieser, welche eben in ihr und von der Macht der Freiheit durchleuchtet ist. Hier fehlt aber der Stoff, welcher dabei durchleuchtet werden soll, und darin liegt der unüberwindliche Mangel jener Ableitung aus der Selbstsucht.

Aber wie man diesen Mangel dadurch verdeckt, daß man den Trieb als Thatsache von außen hinzunimmt, so sucht man dem Begriffe die ihm fehlende Erfüllung zu geben, indem man die Entfernung von Gott in der Selbstsucht betont. Zwar hat J. Müller die Entgegensetzung gegen den göttlichen Willen ganz richtig von der Selbstsucht als dem Realprincip unterschieden. Aber wo nun dieses letztere beschrieben wird, gibt er ihm doch seinen Inhalt zunächst eben durch den Gegensatz gegen Gott, oder richtiger gegen das Band mit Gott im Menschen, nämlich die Liebe Gottes. Es möchte die Frage seyn, ob mit der letzteren nicht schon ein zu hoher und bestimmter Ausdruck dieses Bandes gegeben ist. In jedem Falle dürfte die Liebe Gottes als allgemeines Princip des Guten oder des sittlichen Lebens gedacht sich nicht wesentlich unterscheiden von dem Gehorsam gegen Gott. Es ist aber auch, wenn wir über dieses hinwegsehen, mit dieser Ergänzung doch dasjenige nicht für den Begriff der Sünde gewonnen, was wir in der Bestimmung, daß sie ursprünglich Selbstsucht sey, zu vermissen haben. Nämlich es fragt sich dann gerade so wie zuvor, welcher Art das menschliche Wesen sey, für welches durch die Liebe zu Gott die Grundlage seiner sittlichen Bestimmung, durch den Abfall von ihm die Grundlage seiner Sünde gegeben ist. Die Liebe zu Gott, wie die von ihm abfallende Selbstsucht ist ohne die Voraussetzung der Naturseite im Menschen ein Räthsel. Ist der Mensch im Urstande ein rein ethisches Wesen, nicht vielmehr ein durch seine ethische Richtung beherrschtes, ist er sozusagen bloß Liebe zu Gott, nicht ein durch diese Liebe zusammengehaltenes und in den Bestandtheilen seines Daseyns bestimmtes Naturwesen, so ist keine Ichheit vorhanden, welche sich im Gegensatze zu jenem Strome der ihm anerschaffenen Liebe selbst festhal-

ten kann. Es fehlt ihm ohne die Grundlage des Daseyns, welche er zu bewältigen hat, die Möglichkeit, sein Selbst zu einer Eigenheit zu verkehren, die Möglichkeit des Falles, der Sünde, so wie ein Boden ihrer Verwirklichung. Wie in dem Urstande oder wahren Leben des Menschen stets mit der Liebe zu Gott die Herrschaft der höheren Kräfte über die niedrigeren mitgedacht werden muß, so läßt sich eine selbstsüchtige Abkehr des Willens von Gott gar nicht denken, ohne daß sie zugleich und durch sich selbst eine Empörung des Fleisches gegen den Geist ist. Wir können hier den von J. Müller selbst (in der Abhandlung: ob der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn das menschliche Geschlecht nicht u. deutsche Zeitschr. 1850. S. 337 f.) ausgeführten Satz anwenden, daß die ursprüngliche Anlage der Liebe zu Gott im Menschen wesentlich ethisch und nicht metaphysisch zu denken sey, wenn sie uns nicht zu der Folgerung einer Wesenseinheit oder Vergottung des Menschen führen solle. Eben jener ethische Begriff aber wird nichts Anderes sagen können, als daß sie sich erst durch Freiheit zu verwirklichen habe, und dieß ist wohl nicht anders zu denken, als daß zum ursprünglichen Wesen des Menschen nicht nur jene Richtung auf Gott gehört, sondern auch ein ihm eigenes Lebensgebiet, welches dieselbe erst zu durchdringen hat.

Die Sinnlichkeitslehre kennt strenggenommen keinen Fall im Sinne der Freiheit, sie kennt nur einen Zustand der Niederlage und das erwachende Bewußtseyn derselben. Von der Selbstsuchtslehre kann man sagen: sie kennt nur den Fall, eine fortgesetzte Abkehr von Gott in gerader Richtung, ein Sichselbstergreifen in seiner Nichtigkeit, mithin ein beharrliches Fallen, welches dem Tode des Willens gleichkommt; wie sich dieß selbst zu einem Scheinleben gestalte, und in einer Zustandsreihe organisire, das ist für sie unerklärlich. Und was die Frage des Falles selbst als einer That der Freiheit betrifft, so konnte jene Ansicht ihm nicht Raum verstatten, weil sie jederzeit schon eine Uebermacht des Fleisches voraussetzt, aus welcher die Freiheit nie rein zu sich selbst kommen kann. Aber die Selbstsuchtslehre hat, genauer besehen, diesen Raum ebenso wenig, und zwar gerade deswegen, weil sie nun vielmehr von Anfang an sich die reine Freiheit, den reinen Willen, wie er Gott zugekehrt ist oder zustrebt, denkt, und keine Grund-

lage für denselben kennt, durch welche sich ein Ausweichen aus dieser Richtung begreifen ließe. Und ganz in ähnlicher Weise steht sie doch der ersteren auch in der Aufgabe gegenüber zu erklären, wie die That des Willens in der Sünde zu einer denselben beherrschenden Macht, wie sein Handeln zu einem Seyn, zu einem Naturstande der Sünde und Unfreiheit geworden ist, und wie dieser Naturstand sich auf den Umfang des ganzen Geschlechtes übertragen, oder wie sich die individuelle Allgemeinheit der Sünde zur Gattungsalgemeinheit fortbestimmt hat. Der Naturstand selbst ist mit der sinnlichen Auffassung der Sünde gegeben, aber wie er Unfreiheit ist, begreift sie nicht, weil sie in dem Naturstande nicht eine Freiheit kennt, welche sich selbst dazu herabgesetzt hat. Hier nun umgekehrt ist es die Freiheit, welche sich in der Verkehrung ihrer Richtung festzuhalten scheint, in der That aber ebendadurch ihr eigenes Gegentheil geworden ist, aber diese reine Unfreiheit ist noch kein sittliches Naturleben. Hier fehlt es nun an dem Mittelbegriffe der geschöpflichen Freiheit, welche ihrem Wesen nach nur eine sich auf dem Grunde eines Daseyns erhebende seyn kann, und die Aufgabe, durch Beherrschung desselben erst wahrhaft frei zu werden, zu sich selbst zu kommen, hat. Wenn die Selbstsucht die alleinige Grundform der Sünde ist, so ist der Mensch mit Einem Male verloren; es ist kein Grund abzusehen, warum sich der Fall erst in eine ganze Reihe mannigfaltiger Verkehrungen auseinanderlegt, und wie dabei noch ein Unterschied von einzelnen Sünden und sündlichen Zuständen, ein Sichverwickeln in dieselben und Fortschreiten im Bösen stattfinden kann. Ebenso läßt sich dann zwar wohl vorstellen, daß mit dem Einen Falle die ganze Richtung des Geschlechtes schlechthin entschieden ist, oder wie die ältere Dogmatik sagt, daß in Adam Alle gesündigt haben. Denn es besteht eben nur die einfache Leben der Freiheit, welche sich nun als eine ideale Einheit des Geschlechtes denken läßt. Aber wie nun diese Allgemeinheit der einmal entschiedenen Sünde zu einer Vererbung der Verderbniß geworden ist, und wie in derselben noch ein unendlich mannigfaltiges Sichgestalten der Sünde in einer Fülle von Wechselwirkungen stattfinden soll, das ist schlechterdings nicht abzusehen. Es bleibt also zwischen der Idee der Allgemeinheit der Sünde und der Thatsache ihrer Fortpflanzung

eine unausfüllbare Kluft, und es bleibt gegenüber dieser unbestreitbaren Thatsache immer die Gefahr, daß jene in dem Begriffe des selbstthätigen Sündigens ausgesprochene Freiheit des Willens als in jedem Augenblicke unerschütterter bestehend gedacht, und so das durch die Sünde als Selbstherabsetzung des Willens gewordene Naturleben ganz verkannt werde.

Haben demnach sich beide Lehren als einseitige gezeigt, so liegt es nahe, beide miteinander zu verbinden und zu sagen, die Sünde ist ebensosehr Sinnlichkeit als Selbstsucht, Schwachheit als falsche Stärke des Willens, und beide Seiten zusammen machen erst ihr Wesen aus. Allein es ist nun eben die Aufgabe näher zu bestimmen, wie sich dieß denken lasse, und darum hat J. Müller gegen Baumgarten-Crusius Recht, wenn er sich an diesem bloßen Zusammenstellen nicht genügen lassen, sondern doch lieber auf Einer Seite den Einheitsgrund suchen will.

Hier hat Dr. Liebner (allgem. Monatschr. 1851. II. der Begriff der Sünde, S. 67) den erfolgreichsten Schritt gethan; er sieht in der Sinnlichkeitslehre die mehr subjective Auffassung der Sünde, in der anderen, indem er mit Recht den Abfall von Gott als die Hauptsache im Begriffe der Selbstsucht betont, die objective; und darin scheint ihm nun die Lösung zu liegen, daß diese objective Betrachtung ganz durchgeführt werde, wonach bei dem Abfalle von Gott nicht die Selbstsucht die nächste Folge wäre, sondern die Vergötterung der Welt, also die Weltliebe, welche das minus bonum nach der alten Darstellung an die Stelle des majus setzt, nur so daß dieß als eine positive Verfehrung gedacht wird. (Aehnlich betont Martensen für die Möglichkeit der Sünde den göttlichen Schein, welchen das Weltphänomen an sich habe.) Hat aber der Mensch erst an die Stelle Gottes die Welt gesetzt, der er sich hingibt, so schreitet er seinem Wesen nach, indem er sich selbst als Mikrokosmos kennen lernt, zur Selbstsucht fort; und diese ist in dem Abfalle selbst schon ursprünglich mit angelegt, weil eben die Losreißung von Gott in sich selbst der gottlose Eigenwille ist. Und hienach ist es in der Sünde in Wahrheit Ein und dasselbe Princip, welches sich in zwei Erscheinungen auswirkt, so zwar, daß sie an sich selbst wesentlich Widergöttlichkeit ist, und daß Sinnlichkeit und Selbstsucht jede stets die andere als Moment

an sich haben, übrigens die letztere in der Entwicklung erst das Zweite ist.

Diese Ansicht hat sich mit Recht an die Selbstsuchtslehre angeschlossen, welche der Thatsache der Freiheit des ethischen Lebens allein Raum verstatet. Sie hat mit ebenso unbestreitbarem Rechte aber in den Hergang der sündigen Entwicklung die Abhängigkeit von dem Dasehenden (der Welt) oder die Bedingtheit durch dasselbe mit aufgenommen, und so gezeigt, wie die Selbstsucht, wenn sie das innere Leben der Sünde ist, sich im Fleische auswirken muß. Nur könnte es mißverständlich seyn, wenn man die Abhängigkeit vom Fleische, welche so als Zwischenglied eintritt, geradezu als Weltvergötterung, Weltabsolutheitsucht bezeichnet. Wollten wir diesen Begriff wirklich streng nehmen, so wäre damit noch eine zusammengesetztere und höhere Form der Sünde ausgesprochen, als in der Selbstsucht. Allerdings hat die Hingebung an die Welt und ihr Leben den inneren Grund, daß der Mensch, auch wenn er sich von Gott abwendet, doch nicht ohne einen Gott seyn kann; aber nicht das ist nun die anfängliche Ausprägung dieser falschen Abhängigkeit, daß er in seinem Bewußtseyn die Welt als Gott setzt, sondern daß er vielmehr sich selbst an sie verloren hat. Indem wir daher ein dem Urheber dieses Gedankens ohne Zweifel ferne liegendes Mißverständniß abwehren, werden wir den wahren Sinn seiner Aufstellung dahin zu fassen haben, daß der freie Wille seine eigene Unendlichkeit, welche er nur in Gott behaupten kann, im Bösen an die endlichen Dinge wegwirft, und sie eben dabei für den Augenblick mit dem Scheine dessen, was er fälschlich in ihnen sucht, umkleidet, ohne daß er gerade eine bewußte Weltvergötterung vollzieht. Hieran können wir dann die weitere Betrachtung anschließen, daß diese Welt der Sünde eben im Bewußtseyn selbst ist; nicht an die Dinge unmittelbar gibt sich der Mensch hin, sondern an den Trieb, welcher ihn zu denselben hinzieht; und von hier aus wird sich weiter bestätigen lassen, wie der Abfall von Gott sich zumal in der Selbstsucht und in der Sinnlichkeit auswirkt und mit jener Weltrichtung, welche dem Triebe sein Recht werden läßt, ohne ihn als Sinnlichkeit zu fassen, in der That die höhere Einheit gegeben ist.

Gewiß wird sich der Streit über das ursprüngliche Wesen

der Sünde nur dahin lösen lassen, daß jene beiden Seiten zusammen dasselbe ausmachen. Der Streit der beiden Auffassungen entspricht dem in neuerer Zeit wieder angeregten uralten Streit, ob das Princip des sittlichen Lebens in der Lust oder in einem selbstständigen Triebe (der Liebe) zu suchen sey. Es verhält sich hier wie dort so, daß sich alle Erscheinungen bei jeder der beiden Aufstellungen scheinbar befriedigend erklären lassen. Wir dürfen aber daraus nicht mit Romang (Fichte's Zeitschr. für Philos. N. F. XXIII. S. 6) folgern, daß gar kein Princip aufzustellen sey. Sondern wir werden (wie er doch selbst auf jenem Gebiete thut) vielmehr einen Begriff zu suchen oder näher zu bestimmen haben, der eben diese Erscheinung erklärt, und die in derselben zu Tage tretende Einheit darstellt. Allerdings wir haben gesehen, daß sich keine Sünde von noch so feiner Geistigkeit finden läßt, in welcher nicht eine Unterlage des Naturlebens wieder zu finden wäre, und kein noch so roher Trieb, in welchem sich nicht die Triebfeder der Selbstsucht nachweisen ließe. Nur schlägt das Einemal diese, das Anderemal jene Seite vor, und gerade dadurch ist die Menge der Sünden ein Ganzes lebendiger Art, welches sich im Verlaufe einer Schein-Entwicklung, die in Wahrheit doch nur eine Kreisbewegung ist, zwischen beiden Polen hin und her bewegt. Beide Seiten also gehören im Begriffe der Sünde zusammen; die Eine bildet die Form, die andere den Stoff, die Eine die That, die andere die Grundlage. Das eben ist der Sünde wesentlich, daß ein Sinnliches (in jenem früher erörterten weiteren Sinne) zur Selbstbefriedigung genommen wird, oder daß der Wille sich mit seiner Unendlichkeit in einer endlichen Bestimmtheit haben will. Darin verliert er sein eigenes Wahre und gibt sich an ein Naturleben hin, indem er sich selbst ganz als frei zu wollen scheint. Und darum scheint er in der Sünde bloß schwach und ohnmächtig zu seyn, während ihr Reiz doch wesentlich in seiner Selbstbefriedigung besteht. Darum aber auch wird die Selbstsucht immer zur Abhängigkeit von den Dingen, während sie nichts als eine Richtung des Willens auf sich selbst zu seyn scheint. Dieß Alles ist aber nur deswegen möglich, weil der menschliche Wille als freier zugleich ein bedingter ist, oder weil seine Freiheit wesentlich ein Sollen ist, und die Aufgabe, in seiner Bedingtheit frei zu seyn,

in sich schließt. Die Sünde aber ist die verkehrte Freiheit. Dieser vielgebrauchte Begriff darf nur recht erläutert werden, um die hier vorliegenden Aufgaben zu lösen, vgl. Chalybäus spec. Ethic, I. S. 190.

Wir müssen hier mit einigen Worten auf den Begriff der Freiheit selbst eingehen. Die Freiheit des Willens ist eine Thatfache des sittlichen Bewußtseyns; sie ist in der That seine ganze Wirklichkeit. Kein Zweifel über die Begreiflichkeit der Freiheit hat je zum Aufgeben der sittlichen Zurechnung geführt, so wenig als der Beweis des Sophisten gegen die Möglichkeit der Bewegung einen Menschen zum Nichtgebrauche seiner Glieder geführt hat. Und eben deswegen muß auch die Wissenschaft daran festhalten, daß so wie der Schluß des Sophisten nur zur Bestimmung des Raumbegriffes dienen kann, auch der Streit gegen die Freiheit nur ihren Begriff aufklären werde. Im sittlichen Bewußtseyn sagt die Freiheit zunächst das aus, daß die freie Handlung ihren Grund einzig und allein im Handelnden selbst habe, dann daß sie nicht in einer durch das Gesetz der Ursache zu begreifenden Folge aus ihm hervorgehe. Doch ist hiermit nur Etwas ausgeschlossen, und das Tiefere, die Beziehung im Begriffe ist das Vermögen des Willens selbst, die Ursache seiner Handlungen zu seyn. Wie dieses zu denken sey, ist die eigentliche Aufgabe des Begriffes. Sie wird aber eine unlösbare, wenn die Freiheit als der Uebergang vom Unbestimmten zum Bestimmten gedacht werden soll. Mit Recht ist gesagt worden, der wahre Begriff der Freiheit liege darin, daß sie das Vermögen zum Guten und Bösen sey. (Schelling, Untersuchungen über das Wesen ic.) In der That, was man sittlich gleichgiltige Handlungen nennt, darin ist die Freiheit noch so wenig verwirklicht, als dieselben zugerechnet zu werden pflegen. Wie im Bewußtseyn, so tritt sie in der Wirklichkeit nur in der sittlichen Entscheidung ein. Und darin ist die Unterscheidung der Freiheit in *spiritualibus* und der gemeinen *motus voluntarii* vollkommen berechtigt. Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß bloß das Thun des Guten den Namen der Freiheit verdiene. Jenes vornehme Herabsehen, welches den Begriff der Wahlfreiheit zu beseitigen gedenkt, indem es dieselbe nur als einen phänomenologischen Durchgangspunkt für die wahre, mit ihrem Inhalte als dem Allgemeinen

erfüllte Freiheit ansieht, hat die Aufgabe nur umgangen. Denn es kehrt unmittelbar die Frage wieder, wie der Wille eben jene seine wahre Freiheit verwirklicht, wenn überhaupt hierin die Freiheit mehr seyn soll, als das Bewußtgewordenseyn über ein Nothwendiges. Es müßte dann eben die Möglichkeit des Ueberganges von der Stufe der Willkür zur wahren sittlichen Freiheit gezeigt werden; oder wenn die erste Stufe nur einen unwahren Schein im Selbstbewußtseyn enthalten soll, so wäre der Grund oder Ursprung dieses Scheines erst zu erklären. Ist die Freiheit das Vermögen des Guten und Bösen, so muß sie auch im Bösen seyn, und eben damit ist jene einseitige Hervorhebung der sogenannten realen Freiheit ausgeschlossen. Allerdings ist der Mensch nur auf sittlichem Gebiete frei; aber er ist es nicht bloß im Guten, sondern er ist es vor dem Guten und Bösen, er ist es eben dadurch, daß er die sittliche Wahl hat. Aber er ist es auch nur in dem Augenblicke, da er diese Wahl hat. Nur hierin ist er ganz Ursache seines Handelns. Schelling, der jenen Satz aufstellte, hat doch eben nur das ausgeführt, wie die Freiheit im Guten und Bösen vermöge eines verschiedenen Centrums eine andere geworden ist. Das wirkliche Daseyn des Bösen ist doch bei ihm nur ein Naturprozeß, der auf einer Zweiheit der Principien beruht, und in dem er jenen allgemeinen Satz nicht festgehalten hat, ist er zu der bekannten den eigenen sittlichen Charakter schaffenden Schöpfungs- that der Person geführt worden.

Das Unbestimmte, von welchem der Wille bei einer freien Entscheidung ausgehen zu müssen scheint, ist ein Schein; was darin verborgen liegt, ist vielmehr das Sichselbstbestimmen, Sichwollen, der Begriff der Wahl enthält nicht bloß, daß der freie Wille sich für die eine oder die andere Möglichkeit entscheiden kann, sondern daß er in jedem Falle sich selbst will, und darum setzt die Wahlfreiheit nicht den Begriff des Zufalls, wie es bei jener leeren Auffassung derselben scheint, der Begriff des Zufalls zeigt nur den Ort an, wo die Freiheit im Naturlaufe Raum hat. Es ist also nicht die Aufgabe, das Unbestimmte und Bestimmte in Eins zu denken durch einen Uebergang, sondern vielmehr zu erklären, wie das Bestimmte, welches jederzeit einer Willensäußerung schon vorangeht, sich in Eines denken lasse mit dem Sichselbstbestimmen.

Oder wir nennen den Willen nicht dann frei, wenn er irgend Etwas will, sondern wenn er dieß nach seiner eigenen Wahl will, das heißt mit anderen Worten, wenn er darin sich selbst will. Also gar nicht darin liegt das Wesen des freien Willens, daß er sich selbst zu Etwas entscheiden würde, was zuvor nicht als ein Gegebenes in ihm gelegen wäre; sondern vielmehr, daß er in dieses Gegebene sich selbst hineinlegt. Dieß ist nicht dadurch bezeichnet, daß man sagt, der Wille mit dem allgemeinen Wesen der Persönlichkeit greife in jedem Augenblicke über sein natürliches Daseyn hinaus (Zeller, Jahrbücher, 1846 III. und 1847 I.), wodurch es doch nur erklärt wäre, daß er sich dessen bewußt würde, sey es in der Uebereinstimmung oder im Gegensatz. Sondern die Persönlichkeit oder das Ich unterscheidet sich ganz und reißt sich los von dem, was als natürlicher Zustand, gegebenes bestimmtes Daseyn in ihr ist, um sich selbst hineinzulegen. Das ist die Macht der freien Willensentscheidung, daß sie das natürlich Gegebene, indem sie die ganze Unendlichkeit des Selbst hineinlegt, in ein unendlich berechtigtes verwandelt. Dadurch hat die That des Willens ihre unermessliche Schwere, nicht dadurch, daß sie als ein Geschehenes unabänderlich ist. Die unabänderliche Vergangenheit dessen, was bloß geschehen ist, geht vorüber, sie zieht mit dem großen Strome des Geschehens von dannen. Aber die geschehene That bleibt eine ewig gegenwärtige, eben weil sie eine freie ist.

Nach dieser allgemeinen Andeutung begreift sich leicht, daß in diesem Verhältnisse ein unendlicher Widerspruch liegen würde, wenn wir nicht in einem höheren Begriffe die Einheit hätten. Denn eben dieses natürliche Daseyn, das Gefühl, der Trieb, in welches der Wille das Gewicht seiner Entscheidung legt, entspricht in seiner Zufälligkeit und Endlichkeit keineswegs seinem unendlichen Wesen. Der Wille findet in keinem Gegenstande Ruhe, die Freiheit in keinem Triebe ihren Frieden, sondern sie wird vom Einen zum andern fortgetrieben. So hätte das Leben einen Verlauf von unendlicher Ruhelosigkeit. Es wäre dieses Auseinandergehen seiner Bestimmung und seiner Wirklichkeit nicht das Böse, aber eben so wenig das Gute. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß dieses Leben ein bloßes Gedankending ist. In der That gibt es keinen

solchen Verlauf. Sondern wir werden durch die Unmöglichkeit, ihn zu denken, und damit die Freiheit zu vereinigen, nur zur Anerkennung einer anderen sittlichen Thatsache geführt, nämlich daß die Freiheit, wenn sie in unserem nie voraussetzungslosen, sondern immer schon irgendwie bestimmten und tausendfach abhängigen Leben bestehen soll, einen höheren Grund haben muß, in einer Abhängigkeit, mit welcher sie aber als unendliches Sichselbstwollen zusammengehen kann; das ist die Abhängigkeit von Gott, als dem reinen Willen, der schlechthin unbedingten Freiheit. Der Wille Gottes ist der heilige, weil er nur sich selbst will und zugleich der schöpferische Liebeswille, von dem alle Dinge ihren Ursprung haben. In der Abhängigkeit von ihm ist der menschliche Wille frei, das heißt nicht in der ruhenden Erkenntniß dieser Abhängigkeit, so daß die Freiheit mit der Abhängigkeit selbst zusammenfiel, sondern in dem er sich selbst, so wie er in derselben steht, will. Und darum ist diese Freiheit nicht erst durch die Erkenntniß der Abhängigkeit aller Dinge, welche er mit sich zusammenfassen würde, vermittelt, und das Gefühl dieser Abhängigkeit ist nicht das Innenwerden des Bewußtseyns als eines in seiner Ganzheit ursprünglichen Gesezseyns, sondern sie ist eine unmittelbare des Gewissens, welches sich selbst an diesen höchsten Grund seiner Freiheit gebunden weiß, und eben indem es sein Sichselbstwollen, seine Ichheit abhängig fühlt, dadurch frei wird, daß es sich in diese Abhängigkeit ergibt. Die Freiheit, die so in der Abhängigkeit steht, ist hienach an sich selbst bezogen auf den höchsten Willen, der über ihr ist, und in welchem sie lebt. Sie kann sich desselben zunächst als des höchsten Gesezes bewußt werden, sie wird ihn in weitererer Durchbildung als Person fassen müssen. Es leuchtet ein, daß man der christlichen Lehre, welche den Willen des Menschen an das Gesez Gottes bindet, nicht vorwerfen kann, sie verlege seine Autonomie. Das Gute wird ihm damit nicht als ein fremdes aufgedrängt, sondern das Gute liegt in seinem Wesen; aber dieses Wesen weist ihn selbst auf den höchsten Willen hin, und nur in der Nahrung, die er von ihm empfängt, hat er sein Leben, nur in der Unterwerfung unter ihn hat er seine Freiheit. Eben das ist seine Autonomie, daß er sich nur in Gott gut weiß (vgl. Lange, postt. Dogmat. S. 416). Man kann also nicht sagen, das Gesez seines

Lebens sey für ihn ein zufälliges, welches er auch anderswoher hätte empfangen können, sondern eben darum ist es als ein von Gott kommendes sein Lebensgesetz, weil er nur in Gott seine Ruhe und sein Leben haben kann. Die Behauptung einer Autonomie aber, welche das Gesetz nicht auf Gott zurückführt, wird sich immer dadurch rächen, daß sie einen ungelösten Zwiespalt im Menschen behält, wie das Beispiel Kant's zeigt.

Wir haben vorhin bemerkt, daß die Freiheit, welche in der Abhängigkeit von Gott wirklich ist, nicht an sich selbst schon die Abhängigkeit aller Dinge von Gott in ihrem Selbstbewußtseyn begreift, sondern ein unmittelbares Band des Gewissens ist, welches eben den Willen als solchen an den Willen Gottes bindet; aber dieser Wille ist zugleich der endlich bestimmte, er ist derselbe, welcher in jedem Augenblicke an einen Trieb, eine Beschaffenheit seines natürlichen Daseyns gebunden erscheint. Von dieser Gewißheit sind wir als von einer Erfahrung ausgegangen, und von dem inneren Widerspruche in derselben zu dem Bezogensseyn der Freiheit auf Gott fortgeschritten. Umgekehrt müßten wir ebenso gut von dem letzteren ausgehend auf jene Erfahrung geführt werden. Denn die Freiheit, welche nur in der Abhängigkeit ist, kann nur als mit einem Seyn verbunden, sie kann nur als die eines endlichen Wesens gedacht werden, und zwar kann dieses Seyn oder Bestimmte seyn nicht neben dem Willen seyn, es muß ihm selbst anhaften. Dieß ist an und für sich kein Widerspruch mit dem Leben des freien Willens in Gott, sondern es liegt darin nur die Nothwendigkeit einer Entwicklung für ihn, in welcher er sein Gewissensband über sein ganzes Leben in stetem Fortschritte erstreckt; es ist nur ausgesprochen, daß seine Freiheit ein Sollen ist, welches aber nicht einen innern Widerspruch enthält, also nicht den Begriff eines Widerstrebens einschließt, sondern nur die Thatsache, daß die Freiheit, indem sie ist, sich zugleich noch zu verwirklichen hat. Nämlich eben damit, daß sie das jedesmalige einfache Bestimmte seyn, in welchem sie sich findet, in ihre Abhängigkeit von Gott aufnimmt, und so sich darin selbst als Freiheit bethätigt. Hiermit sind aber nicht zwei von einander unabhängige Factoren gesetzt, durch welche erst das sittliche Leben, wie es thatsächlich ist, als Aufgabe bestände, und von denen der Eine von der Freiheit unabhängig, nicht selbst

sittlicher Art wäre; sondern die beiden Factoren sind im Willen ursprünglich als Elemente desselben gesetzt, oder das liegt im menschlichen Willen, daß er, indem er auf der Höhe seiner Freiheit anlangt, schon eine Voraussetzung und Geschichte hinter sich hat, in welcher er als Trieb wirksam gewesen ist, und mithin eine Natur unter sich, welche seine eigene, ihm nicht fremde, sein Eigenthum ist, so daß er nun auf dieser Höhe sich oder vielmehr seine Freiheit nicht in einer fremden Welt, sondern in seinem eignen Leben verwirklichen darf. Und überdem ist mit dieser Voraussetzung einer Geschichte nicht gesagt, daß der Wille irgend einmal als unfrei, und bloß natürlich, existirt habe; sondern in der wirklichen Geschichte seiner Entwicklung kann diese Natur und die Freiheit sehr wohl schon im Anfange zumal seyn; aber die Freiheit wird überall sich mit dieser Naturgrundlage vorfinden, wo sie sich selbst äußert (vgl. Nitzsch, System, S. 102.). Und weiter erhellt, daß diese Naturgrundlage nicht zu verwechseln ist mit dem Fleische; denn sie bedingt keineswegs weder eine Hemmung, noch eine Schwachheit des Willens oder der Freiheit; sie ist das Feld seines Schaffens, und der Lebensreichtum, in dem er sich selbst bethätigen kann; hier eröffnet sich ihm eine unermessliche Bahn des Fortschrittes, in welcher er doch ebenso sehr von Anfang seinen vollen Frieden hat, als er zu immer höherem Genuße desselben gelangen kann. Wir werden uns daher auch sehr wohl hüten müssen, diese Aufgabe der Selbstbethätigung mit einem Prozeß der Entwicklung zu verwechseln. Dieß ist der Punkt, an welchem sich die christlich-ethische Anschauung von einer sonst vielfach mit ihr zusammenstreichenden philosophischen unterscheidet. Man darf den Gegensatz der Ansichten nicht so stellen, als ob es sich dabei um den Begriff des Sittlichen als eines Seyns oder eines Werdens handelte (vgl. Chalvybäus, spek. Eth. I. S. 178 ff.). Die Freiheit ist weder Seyn noch Werden, sondern sie ist das Sollen, dessen Aufgabe mit ihrer Unendlichkeit darin gründet, daß ihm schon die volle Wirklichkeit des Besizes in der höchsten Einheit aufgeschlossen ist.

Wir werden hienach nicht zweifeln können, wie wir den Urzustand des Menschen, nämlich in geschichtlichem Sinne aufzufassen haben. Wenn auch die Theologie nicht durch die Darstellung der Schrift in die Nothwendigkeit versetzt wäre, sich mit demselben zu

beschäftigen, so müßte sie es doch schon deswegen thun, weil von der Auffassung des wirklichen Anfanges im sittlichen Leben nicht nur die der göttlichen Schöpferthätigkeit, sondern auch die der sittlichen Entwicklung überhaupt abhängt. Wollen wir die christliche Lehre auf den allgemeinsten Ausdruck bringen, so werden wir sagen: sie setze den Anfang als sittliche Höhe. Diesem gegenüber stehen die zwei anderen Möglichkeiten, daß man sich eine sittlich niedrige Stufe des Lebens, oder einen gleichgiltigen unentschiedenen Zustand denkt. Das letztere hebt sich selbst auf, und ist nur ein Hinausschieben der Aufgabe, sofern immer wieder die Frage entsteht, welcher Art nun der sittliche Stand sey, der aus einer solchen sittlichen Rohheit oder Einfalt hervorgeht, so bald das sittliche Bewußtseyn erwacht. Ein positiv niedriger oder verderbter Stand aber würde das Böse auf Gott zurückführen und es unüberwindlich machen. Die Schwierigkeit jenes von der Schrift gezeigten und in der christlichen Lehre festgehaltenen Anfanges liegt bloß darin, daß man ihn eben als sittlichen Zustand fassen zu müssen meinte. Wir sind auf einen Begriff angewiesen, in welchem sowohl die sittliche Vollkommenheit als die Möglichkeit des Falles gegeben ist. Hier nun darf offenbar die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht als ein Seyn gedacht werden, welches von einem Falle bloß durch besondere göttliche Anordnung durchbrochen werden könnte. Sondern wir werden sie nur finden können in der anerschaffenen Freiheit, welche als solche schon jederzeit eine sittliche Vollkommenheit ist, und doch als Freiheit die Nothwendigkeit der Selbstbethätigung enthält. Darin liegt dann einerseits die Möglichkeit der Sünde, und anderentheils ist der doppelten Forderung genügt, nämlich daß der Anfang schon ein wirkliches sittliches Bewußtseyn enthalte, welches nicht als ein bloßer Keim vorhanden seyn, sondern gleichsam nur mit Einem Schlage entstehen kann, und welches doch anderentheils als Anfang eben nur der Anfang, das heißt die Bedingung einer künftigen Entwicklung seyn darf, ohne daß jedoch damit, wie in der katholischen und beziehungsweise auch der reformirten (vgl. Schneckenburger, vergleichende Darst. II. S. 186) Lehre geschieht, das Bedürfniß einer Ergänzung des anerschaffenen Ebenbildes durch eine äußerlich hinzutretende göttliche Gabe gedacht wäre. Daß aber in der Entwicklung der Freiheit

und ihrem Verhältnisse zur Natur das Problem des Urzustandes enthalten sey, scheint der richtige Kerngedanke des Versuches von Nägelsbach (der Gottmensch, I.) auf diesem Boden zu seyn.

Aber so wenig die Voraussetzung seiner eigenen Natur für den Willen in seiner Freiheit das Ausgehen vom Fleische ist, so erhellt doch, daß eben mit derselben die Möglichkeit des Bösen zusammenhängt. Sie wäre nicht vorhanden, wenn der Wille Gott gegenüberstünde als reine Freiheit, das heißt, als reines sich selbst Wollen. Sie wäre ebensowenig vorhanden, wenn in sein Bezogen-seyn auf Gott schon von Anfang an die ganze Wirklichkeit oder vielmehr die Menge seiner Triebe, seine ganze eigene Natur mit-eingeschlossen wäre. Sie ist aber gegeben durch die Entwicklung, welche Beides erst in Eins zu setzen hat. Wir werden also allerdings mit Schleiermacher für den Begriff der Sünde von der allmäligen Verwirklichung des Sittlichen auszugehen haben; nur ist diese nicht schon selbst die Sünde, sondern sie ist bloß die Möglichkeit der Sünde. Und eben damit ist auch gesagt, daß nicht die Sünde selbst, wohl aber ihre Möglichkeit nach den Thatfachen des sittlichen Lebens als nothwendig erscheint. Ja diese Möglichkeit ist eine aus dem Wesen der Freiheit selbst folgende Nothwendigkeit. Die Freiheit ist das Vermögen zum Guten und zum Bösen. Sie ist das Vermögen zum Guten, weil sie als in einer Bestimmtheit sich selbst wollend darauf angewiesen ist, sich in ihrer Abhängigkeit von Gott zu wollen. Aber sie ist auch das Vermögen zum Bösen oder es ist ihr das Anderskönnen eigen, deswegen, weil sie nicht bloß dieses einfache Bezogen-seyn auf Gott hat, sondern zugleich ein eigenes Naturleben. Das Anderskönnen ist also nicht einfach aus der Macht des Sichselbstwollens zu erklären, sondern aus den Bedingungen, auf welchen dieses ruht. Es wäre rein unbegreiflich, wenn wir es uns als die einfache Wahl zwischen Gott und der Welt, oder ebenso zwischen Gott und dem eigenen Ich zu erklären hätten, so daß dann die Freiheit darin bestände, zwischen sich selbst und ihrem Gegentheile zu wählen. Anders wenn es im Wesen der Freiheit selbst liegt, sich auf die eine oder andere Weise zu behaupten, indem sie ihren eigenen Elementen, die sie als eine Freiheit des Sollens hat, eine verschiedene Stellung gibt. Mit anderen Worten: wenn die Freiheit das Vermögen zum Bösen

wie zum Guten seyn soll, so muß das Böse auch Freiheit seyn, wenn auch die verkehrte. Dieß ist nun nicht so zu erklären, daß sie sich einfach auf ihr Sichselbstwollen zurückzieht, und dadurch in der Folge der Macht der Triebe anheimfällt, noch aber ebenso einseitig dadurch, daß sie sich ihrem Triebe hingibt, statt sich Gott hinzugeben. Sondern Beides ist ungetrennt in Einem. Nämlich im Bösen will sich der Wille selbst, indem er sich in seinem Triebe, oder in seiner unmittelbaren Bestimmtheit will. So zeigt uns die Sünde jenes ruheloſe Leben, welches den Dingen sich mit ganzer Kraft seines Ich ergibt und doch nie darin befriedigt ist. Es ist dieß aber nun nicht mehr ein einfaches Hin- und Herschwanfen, sondern nachdem wir erkannt haben, wie er überall sich selbst darin hat, daß er sich unter Gott weiß, so ist es zugleich ein Losreißen von dieser seiner Abhängigkeit. Aber man kann nicht sagen, daß er damit sich von Gott entferne, und einfach sich oder die Welt zu seinem Gözen mache. Er kann Gott nicht vergessen, und er lebt in dem Widerspruch, daß er seine Abhängigkeit von ihm in eine Reihe setzt mit der Hingebung an die Dinge oder an seine Triebe. Daher ist im Bösen überall ein sehr lebendiges Gottesbewußtseyn, aber es ist nur als ein Augenblick unter anderen, und darum ist es lebendig als die unerträglichste Pein. Und so werden wir nun auch leicht begreifen, wie in der Sünde überall jener Wechsel oder vielmehr das Zusammenseyn von Selbstsucht und Sinnlichkeit ist, und zwar nie so, daß bald bloß Selbstsucht, bald bloß Sinnlichkeit vorhanden wäre. Sondern die Sinnlichkeit hat immer die Selbstsucht an sich, sie ist die Befriedigung des Eigenwillens, weil die Freiheit sich in ihrem Triebe will, und ebenso hat die Selbstsucht immer die Sinnlichkeit an sich, weil der Trieb der Freiheit dienen soll. Und zu gleicher Zeit ist sie allerdings die Entgegensetzung gegen den göttlichen Willen; denn sie ist das Sichselbstwollen ohne Gott, und sie kann dieß doch nur seyn, indem sie den Gedanken an seinen Willen, dessen sie nicht los werden kann, beständig von sich stößt.

Auch der wirkliche Verlauf des sündigen Lebens zu einer immer höheren Steigerung spaltet sich dann nach den beiden Polen des Wesens der Sünde in eine sinnliche und eine selbstsüchtige Richtung, und eine richtige Beschreibung der Reihe von Verderbniß-

zuständen wird erkennen müssen, daß diese Reihe eine gedoppelte ist und es ebensovohl ein sinnliches Verkommen in Schwachheit, als ein hochmüthiges in Verhärtung gibt. So oft wir jene Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Sünde zu gliedern versuchen, werden sich die beiden Formen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Sünde als zwei Hauptgruppen von selbst wieder aufdrängen. Wir werden aber, nachdem wir dieselben als zwei polarisch zusammenhängende Seiten im Wesen der Sünde kennen gelernt haben, uns wohl hüten, sie, wie dieß zumeist geschieht, als die Stufen einer sich steigenden Entwicklung der Sünde anzusehen. Sondern sofern sich die Sünde bald mehr in der Einen, bald in der andern Form ausprägt, werden sich uns hiedurch nur zwei parallele Reihen zeigen. Die gesteigerte Entwicklung wird eben deshalb eine doppelte seyn, und der Fortschritt oder vielmehr das tiefere Versinken darin bestehen, daß je das Eine Moment das in ihm schlummernde andere kräftig herausstellt und eben dadurch das ganze Wesen der Sünde offenbart, indem die Sinnlichkeit also eine selbstsüchtige und die Selbstsucht eine sinnliche wird, und schließlich, daß sich in diesem Verlaufe die Unfreiheit vollendet. Und hienach dürfte auch die Meinung eine Aenderung erleiden, daß der sinnliche Sünder unbedingt leichter bekehrt werden könne, als der selbstsüchtige; er kann ebenso unfähig für eine nachhaltige Bekehrung werden, als der Letztere für den Eingang derselben überhaupt.

Die Bestimmung, daß das Wesen der Sünde die verkehrte Freiheit sey, ist also nicht bloß eine formale, welche sich durch die materiale der Richtung oder des Inhaltes, ob Sinnlichkeit oder Selbstsucht, erst zu ergänzen hätte. Sondern sobald wir jene genauer verfolgen, so ergibt sich daraus die Auffassung in letzterer Absicht mit Nothwendigkeit. Und nur jene abgesonderte Betrachtung kann das Schwankeu über das Zweite erhalten.

Wir werden nach diesem nur wenig noch darüber anzumerken haben, wie sich aus dem Begriffe der Sünde als der verkehrten Freiheit der Verlauf derselben nach den beiden Seiten hin ergibt, wonach er sowohl Unfreiheit, als ein sittliches Naturleben ist. Beides ist wohl zu unterscheiden, und wir werden uns hüten müssen, die Unfreiheit einfach darin zu finden, daß der Wille sich

an seine Triebe ergeben hat, und darin der Natur unterworfen ist. Dieß wäre nicht mehr ein Gebundenseyn der Freiheit, sondern ein einfaches Aufhören derselben. Die sittliche Unfreiheit ist von der evangelischen Lehre mit Recht so gefaßt worden, daß sie das Widerstreben gegen Gottes Wort und Willen setzt, welches Widerstreben aber doch selbst nur von der Freiheit ausgehen kann. Mithin ist der richtige Begriff dieser Unfreiheit in geistlichen Dingen eben der, daß sie die verkehrte Freiheit ist, und nur darin zeigt sich, wie sie zugleich ein Naturstand ist, daß sie nicht das Vermögen hat, diese verkehrte Richtung zu verlassen. Andererseits fällt auch der Naturstand des sittlichen Verderbnißes, oder die Herrschaft des Fleisches nicht einfach zusammen mit der Unfreiheit, in welcher sich der Wille dem Fleische hingibt, und darin selbst verläugnet. Sondern die Natur ist durch diese Hingebung selbst eine Macht geworden; sie ist entbunden zu ihrer Freiheit, in welcher sie als Naturleben wirkt, und dieß ist die Seite der Krankheit in der Sünde. Kant hat ganz richtig gesagt, daß ihre Herrschaft nur erklärlich sey aus einer obersten Willensmaxime, welche die Triebfedern verkehrt. Aber er hat nicht gezeigt, wie nun die Triebfedern dadurch eine selbstständige Macht werden, sondern jener radikale Entschluß bleibt als eine intelligible That nur jenseits der wirklichen Herrschaft des Bösen oder des Hanges zu demselben stehen. Er konnte es nicht, weil er die Einheit des Willens in dem oberen und unteren Begehungsvermögen nicht voraussetzte. Nur wenn wir diese Einheit festhalten, ist zu begreifen, daß der Wille sich selbst herabsetzen und sich zur Natur machen kann. Aber darum hört er doch auch in diesem von ihm geschaffenen Naturleben nicht auf, Wille zu seyn. Und dieß zeigt sich theils an der unendlichen Mannigfaltigkeit und dem Stufenreichtum, welchen die natürliche Verderbniß der Sünde offenbart, es zeigt sich ebenso an dem Gegensatze, in welchem das sündige Naturleben zu der wirklichen ungeistigen Natur steht und sich von ihr als Unnatur unterscheidet. Schließlich sey noch bemerkt, daß wenn wir die obigen Bestimmungen auf das Wesen der Erbsünde anwenden, der lebendigere Begriff auch die Wege zeigen wird, auf welchen die Erlösung innerhalb des Verderbens anknüpfen kann. Die Unfreiheit, welche wir als verkehrte Freiheit denken,

kann zur Freiheit erneuert werden, ohne daß eine Neuschaffung nothwendig ist. Und in jenem Naturleben, welches doch nie verläugnet, daß es ein durch den Willen gesetztes ist, muß auch noch die Empfänglichkeit für die Gnade vorhanden seyn.

Dies und Anderes weiter zu besprechen und überhaupt nach Vorstehendem auf die Lehren vom Urzustande und der Erbsünde näher einzugehen, ist dem Verfasser vielleicht in Bälde innerhalb dieser Blätter möglich.

V.

Aus Vorlesungen über die Dogmatik.

Von Dr. Liebner*).

Einleitung in die Dogmatik.

§. 1.

Die Einleitung in die Dogmatik kann streng genommen nur die Entwicklung des Begriffs der Dogmatik enthalten. Es fordert dieß die reine und scharfe Gestalt der Wissenschaft

*) Indem ich hier Mittheilungen aus meinen dogmatischen Vorlesungen zu veröffentlichen beginne — jedenfalls soll zunächst die Einleitung vollständig gegeben werden, — bemerke ich, daß dieselben in fortwährender Beziehung stehen zu meiner: Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt I. 1849. Ich habe dabei zugleich die Absicht, eine Verständigung einzuleiten über manches in genannter Schrift nur Ange deutete und dort wegen der Kürze oder auch wegen der Ferne vom gewohnten Stoff Manchen nicht- oder mißverständlich Gewesene. Die Vorlesungen sind in den Jahren von 1842—55 zuerst in Göttingen, dann in Kiel und in Leipzig gehalten. Bei den ersten Paragraphen der Einleitung habe ich den Inhalt zweier akad. u. latein. Festschriften (Leipzig 1854 u. 55.) theils in verkürzter, theils in erweiterter Gestalt mitaufgenommen.

überhaupt. Bei der Dogmatik hat es folgende besondere Bedeutung. Die herkömmliche Behandlung pflegt bekanntlich — mit wenigen Ausnahmen, welche eine verschiedene Tendenz zeigen — weiter zu gehen und die Einleitung in die Dogmatik als den Ort anzusehen, wo außer Anderem namentlich ausführliche Bestimmungen über Religion, Offenbarung, Wunder und Weissagungen, Schrift und Inspiration, über die Symbole u. s. w. zu geben seyen, ohne das Bewußtseyn, daß diese Momente hier nur der Entwicklung des Begriffs der Dogmatik dienen können, vielmehr mit der Absicht, sie hier vollständig dogmatisch zu erschöpfen. Das kann und darf aber in der Einleitung nicht geschehen wollen. Denn diese Begriffe in ihrer ganzen, vollen, allseitigen Wahrheit und Tiefe sind nicht bloße Einleitungsbegriffe, sondern reichen in die innersten dogmatischen Mächte, in die Haupt- und Grunddogmen und deren wahre Entwicklung selbst hinein und haben da ihre eigentlich entscheidenden Wurzeln und Voraussetzungen, fordern demnach die Einsicht in das Innere und Ganze der dogmatischen Theologie, Anthropologie, Christologie und Soteriologie. Man muß mit ihnen da hinuntersteigen und sie von daher einheitlich hervorgehen lassen: dann allein hat man sie wahrhaft. Man müßte also, um sie in der Einleitung vollständig darzulegen, eigentlich hier eine Dogmatik vor der Dogmatik geben. Und in der That die besseren Ausführungen sind noch die, in denen sich solche tiefergreifende Anticipationen des eigentlichen dogmatischen Stoffs selbst finden. Aber der gewöhnliche Fall ist ein anderer. Man ist, wo man die Einleitung als den eigentlichen und alleinigen Ort jener Begriffe ansieht, stets in der Gefahr, denselben hier innerlich auszuleeren und zu verflachen. Und dieses ist in der Regel wirklich geschehen. Es hat sich sogar eine gewisse Tradition in diesem Sinne gebildet, zu großem Schaden der Theologie und der Kirche.

Es folge hier der Nachweis des Gesagten an einigen jener Begriffe, in einer Reihe von Erörterungen, bei denen, angesehen die Weite des zu berührenden Stoffs, die an dieser Eingangsstelle doch nothwendige Kürze das Schwierigste ist.

Eine vollständige und klare Einsicht in das Wesen der Re-

ligion kann nur gewonnen werden auf dem festen Grunde zunächst einer richtig erkannten dogmatischen Theologie und Anthropologie. Gott ist Object und zugleich Urheber der Religion, und der Mensch ist Subject derselben: Beide gehen in der Religion auf's Innigste zusammen. Was ist nun eine Bestimmung, Erkenntniß oder Wissenschaft der Religion, welche die Frage nach Gottes und des Menschen Wesen, sowie nach der Art, wie Gott sich mit dem Menschen verbindet und ihm einwohnen will und kann, also zugleich das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt und die schweren Fragen, die weiter auf diesem Wege liegen, ignoriert oder doch eigentlich unerörtert läßt? Ein Religionsbegriff ohne genaueren Gottes-, Schöpfungs-, Welt- und Menschenbegriff ist in Wahrheit blind. Bestimme man z. B., immerhin im Allgemeinen noch am richtigsten, die Religion dahin, daß sie sey die innigste Einheit, Vereinigung, nach der trennenden Sünde: Wiedervereinigung des Menschen als creatürlicher Persönlichkeit mit Gott als der absoluten Persönlichkeit. Aber was ist damit weiter gewonnen als eine Schatten- und Scheinerkenntniß, ohne die Wesensbegriffe beider, der absoluten und creatürlichen Persönlichkeit, ohne eine nähere Auseinandersetzung des Unterschiedes und Verhältnisses beider: das Alles bestimmt ja eben die Religion. Das aber führt nothwendig in die innersten Gründe der gesammten Theologie und Anthropologie u. s. w.

Gehen wir vor Allem auf die theologische Seite der Sache genauer ein. Es wird, was wir hier eigentlich fordern, und mit welchem Rechte, am besten dadurch etwas näher zu bringen seyn, daß wir einen Augenblick unsern unmittelbar vorliegenden Zweck vergessen, und uns sofort vorläufig in das Innere und Ganze der dogmatischen Theologie selbst, der christlichen Lehre von Gott, versetzen, ihre Aufgaben, ihr inneres Gefüge uns in der Hauptsache vorführen und erst von da wieder zu unserm Sage zurückkehren. Es wird freilich auch dies wiederum nicht möglich seyn, ohne zugleich einige vorläufige kritische Andeutungen über den ganzen gegenwärtigen Stand dieser Lehre zu geben. So aber wird sich desto bestimmter zeigen, an welchen Voraussetzungen theologisch gewisse unvollkommene, voreilige und unfertige Bestimmungen der Religion letztlich hängen.

Die absolute Persönlichkeit! Was fordert doch dieser Begriff? Die ganze christlich-dogmatische Theologie muß eigentlich allein aufgehen in der Beantwortung der Frage nach der wahrhaft absoluten Persönlichkeit, und zwar so, daß dabei die Dreieinigkeitslehre den innersten Mittelpunkt bildet, nicht etwa nur hinterher angeschlossen (oder gar ausgeschlossen), sondern eben wesentlich eingeschlossen ist. Der wahrhaft absolut persönliche Gott und der dreieinige Gott sind in Christo ganz ein und derselbe; d. h. also für unsere Wissenschaft: erst in und mit der Entwicklung der christlichen Dreieinigkeitslehre und durch sie hindurch kann die wissenschaftliche Erkenntniß des in jeder Beziehung (omnibus numeris) absolut persönlichen Gottes hervorgehen. Diese Identität in ihrer eigentlichen Wahrheit verstanden — wir gestehen gern zu, daß sie auch mißverstanden werden kann — bedingt alle Gesundheit und Wahrheit des dogmatischen Gottesbegriffs und seiner Consequenzen. Damit berühren wir aber negativ sofort einen der größten Uebelstände, die in der dogmatischen Theologie noch obwalten. — Man nimmt es überhaupt mit der absoluten Persönlichkeit, angesehen die Tiefe und Schwere, welche der christliche Inhalt und das Erlösungsbewußtseyn fordern, noch vielfach zu leicht. Dieß gilt nicht nur denen, welche die Dreieinigkeit einfach ablehnen und sich damit auf einen sehr dünnen Rest des christlichen Gottesbegriffs reduciren; ferner nicht bloß von denen, die zwar in das Trinitarische hinübergreifen, aber Dasselbe in dem absolut Persönlichen modalistisch verflüchtigen und auflösen, also durch eine Scheindreieinigkeit sich der tieferen specifisch christlichen Trinitätslehre entziehen. Sondern es gilt auch von denen, welche die Dreieinigkeit im vollen Sinne wollen, aber sie von der Aufstellung der absoluten Persönlichkeit ungebührlich trennen und beide mehr nur äußerlich nebeneinander haben, d. i. einerseits und zuerst (in der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes) einen aus dem so eben bezeichneten modernen abstracten Theismus entlehnten und fertigen Begriff von der absoluten Persönlichkeit haben, und andererseits und darnach auch die kirchliche Dreieinigkeitslehre. Es ist hier die gewöhnliche Folge, die in ihrer inneren Incongruenz meist nur durch allerlei unzureichende Reflexionen verdeckt werden will, daß Gott, der trinitarische Vater, schon als

fertige Persönlichkeit erscheint, noch ehe es zum Sohne kommt u. s. w., daß man also in die Wege des Trithëismus oder aber des absoluten Subordinationianismus (zunächst in der Lehre vom Sohne) und gar des Arianismus hineingeräth. Es ist dieß eben eine Vermengung verschiedener Standpunkte, jenes modernen abstracten ausleerenden Theismus mit seiner sogenannten absoluten Persönlichkeit, der hier noch nachwirkt, und des alten großen biblisch-kirchlichen trinitarischen Theismus, zu dem man doch zurückzukehren sich gedrungen fühlt. Und gerade diese unglückliche Mischung ist es, die der Gegenwart noch am meisten den Zugang zu der Alles tragenden und entscheidenden Lehre vom dreieinigen und eben damit und darin wahrhaft absolut persönlichen Gott verbaut. Es gilt also hier für die christliche Gotteslehre eine allerdings schwere Arbeit, deren Aufgabe oder letzten Ausfall wir kurz so ausdrücken können: daß die drei trinitarischen Hypostasen nur als an-, in- und durcheinander absolut persönlich seyend sich erweisen müssen und folchergestalt — soweit es überhaupt der gläubigen Forschung auf Grund der Schrift und unter dem Vortgang der Kirche erreichbar ist — der Forderung wirklich Genüge geschieht, daß das absolute Persönlichseyn Gottes und die Dreieinigkeith Gottes zusammen und mit Einem Schlage hervorgehen (*Deus triunus omnibus numeris absolutus*). Es sind nun hiebei weiter dem Inhalt nach in Gott drei Seiten (Momente) ebenso vorerst auseinanderzuhalten, wie dann untereinander organisch zu verbinden; denn nur in solcher Verbindung liegt die letzte entscheidende Wahrheit. Nennen wir sie, der Kürze wegen, mit einer bekannten Terminologie, die aber freilich hier einen anderen Sinn und daher auch eine andere Abfolge erhält: die physische, logische und ethische *). Es ist nach oder in jeder dieser Seiten (Momente) Gott trinitarisch zu denken. Es sind damit die Grundbestimmungen des göttlichen Wesens gemeint, die alles schriftgemäße Denken über dasselbe ein-

*) Man wolle diese termini hier nicht urgiren: an ihrer Statt könnten auch andere stehen. Diese sind, als sonst bereits geläufig, eben nur um der Tractabilität willen gewählt. An eine bloße Coordination ist jedenfalls nicht zu denken, wie das Folgende sofort zeigt: sondern die Meinung ist, daß die damit bezeichneten Inhaltsmomente sich gegenseitig einschließen.

schließen muß und in allen großen Zeiten der Kirche eingeschlossen hat, so daß demnach Wesens-, Eigenschafts- und Dreieinigkeitslehre nicht mehr außer einander liegen, sondern in die tiefste Einheit zusammengehen. Unter dem physischen Moment kann man die absolute Substanz und Causalität, die Substanz als Macht oder Lebensprincip, zusammenfassen. Das logische wäre das göttliche Denken (welches freilich zum Wissen kommen muß). Das ethische die absolute Liebe, Selbstmittheilung, Gott als der absolut Gute. Nach allen diesen Seiten muß Gott sich schlechthin in sich selbst vollziehend und sich selbst genügend gedacht werden, ohne eines Anderen außer ihm (der Welt) zu bedürfen: sonst ist er nicht wahrhaft Gott, nicht absolut (Gott darf nicht die Welt machen, wissen, lieben müssen, um zu sich selbst zu kommen). Dieß gibt die wahrhaft absolute Selbsterzeugung, das wahrhaft absolute Selbstbewußtseyn und die wahrhaft absolute Liebe Gottes — das allseitig absolut Persönliche. Dieses aber ist eben nur trinitarisch zu denken; und die richtige Ineinanderarbeitung, das richtige Ineinanderschauen dieser drei inhaltlichen Seiten oder Momente in ihrer trinitarischen Bestimmung (also der trinitarischen Selbsterzeugung, des trinitarischen Selbstbewußtseyns und der immanenten Liebe), so daß sie erst mit und durcheinander wahr werden und keines für sich bestehen kann, gibt die wahre Trinitätslehre; gemäß der Schrift und dem auf die Heilserfahrung an der Schrift gegründeten Bekenntniß der Kirche. (Ohne Christum und die Erlösung und das Erlösungsbewußtseyn käme freilich dieser Inhalt in keines Menschen Sinn. Nicht durch aprioristische Speculation, sondern durch Erfahrung der Offenbarung des Heils kommen wir zum dreieinigen Gott. Dann aber schließt sich uns auch in der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott das wahrhaft absolut Göttliche überhaupt auf und erweist sich als siegreich über alle andern Gottesbegriffe). Erst hiemit ist die Idee der wahrhaft absoluten Persönlichkeit gegeben, und bleibt es ohne diese Einsichten wissenschaftlich leer und nichts sagend, von der absoluten Persönlichkeit zu reden. Und so auch erst ergibt sich weiter das wahre Verhältniß Gottes, des wahrhaft Absoluten, zur Welt, und ist nun nicht mehr von pantheistischer Noth gedrückt. Man ist nun nicht mehr in der Gefahr, mit dem Absoluten, sei-

nen Begriff eben alterirend und aufhebend, in die Welt hereinzufallen, so daß Gott sein Wesen erst in der Welt wahrhaft evolvirte, sey es als Substanz (Spinoza), oder als Ursächlichkeit, Macht, Lebensprincip (Schleiermacher), als Wissen (Hegel), als Liebe (der moderne Theismus): wobei man immer einen bloß möglichen, werdenden, nicht einen wirklich fertigen (absoluten) Gott hat. Sondern von der Erkenntniß des dreieinigen und damit in sich absoluten weltfreien Gottes steht nun der sichere Weg nach der Weltseite hin offen: das ist der wahre biblisch-kirchliche Schöpfungsbegriff. Gott, der trinitarisch sich selbst ad intra offenbare, will sich offenbaren für Anderes ad extra (vgl. die opera ad intra und opera ad extra unserer alten Dogmatiker), d. h. es ist der Wille (Decret, Rathschluß) seiner Liebe, eine Welt zu schaffen, um auch Anderes, Außergöttliches, Endliches in Ihm ebenbildlichen persönlichen Wesen seines heiligen und seligen Lebens durch seine Selbstmittheilung theilhaftig zu machen. Das ist die wahre Transcendenz und Immanenz. Der höchste Zweck der Welterschöpfung ist also die Vereinigung der persönlichen Creaturen mit dem absolut persönlichen und dreieinigen Gott, d. i. die Religion.

Diesen ganzen Zusammenhang, den wahren absoluten Gott und sein freies Verhältniß zur Welt und zur persönlichen Creatur und deren Religion, hat die Kirche auf Grund der Schrift mit der Trinitätslehre in den großen und schweren Kämpfen um dieselbe gewollt und hat damit das allein wahre theologische Denken gehabt, gegen welches alle sonstige angebliche theologische Speculation als halb unfertig oder ganz verfehlt erscheint.

Auf Grund dieser Erkenntnisse läßt sich denn auch mit Sicherheit nachweisen, wie aus dem einseitigen Festhalten eines einzelnen jener drei Momente, des physischen, logischen und ethischen, und zwar ohne deren wahrhaft absolute innergöttliche trinitarische Bestimmung, die einzelnen abstracten und einseitigen Religionsbestimmungen hervorgehen können und wirklich hervorgegangen sind (um nicht zu sagen: die abstracten Religionen selbst darin ihren Ursprung haben). Z. B. der bloß physische Gottesbegriff, der nur die absolute Substanz oder die absolute Lebendigkeit, Ursächlichkeit, Macht enthält, und zwar diese nur auf die Welt bezogen, als Weltprincipien, gibt für die Religion nothwendig den Begriff des

absoluten Abhängigkeitsgefühls, ein Begriff, der ebendeshalb nicht wahr ist. Denn jene Substanz oder Lebendigkeit für sich, und gar als bloßes Weltprincip, ist noch nicht Gott, ist vielmehr noch weit davon entfernt, Gott zu seyn, und erhält ihre göttliche Wahrheit erst durch die höheren geistig ethischen, mit ihr zusammen wahrhaft absolut gedachten Bestimmungen des Gottesbegriffs. Ebenso ist es ihrerseits mit der Religion als absolutem Abhängigkeitsgefühl. Allerdings, wenn Gott nur Substanz oder Lebensprincip und zwar der Welt ist, so sind die Einzelseelen, auch die Einzelgeister, nur Modi, Modificationen der Substanz oder bloße Determinationen der absoluten Lebendigkeit, Macht, und insofern in absoluter physischer Abhängigkeit von derselben; und wenn da wirklich Gefühl ist, so muß es absolutes Abhängigkeitsgefühl seyn. Aber so wenig wie jene Begriffe schon den ganzen vollen Gottesbegriff ausmachen, vielmehr nur eine Seite und zwar die niedrigste desselben darstellen, die rein physische Basis: ebensowenig ist das Gefühl der absoluten Abhängigkeit schon die Religion in ihrer Wahrheit, sondern nur der unterste Anfang derselben. So sehr dieses Alles auch in ganzen Systemen und geschichtlich in Volksreligionen ausgeführt ist, es gehört doch nur, vom höchsten christlichen Begriff angesehen, zu den Kinderschulen des Gottesbegriffs und der Religion. Dabei hat nothwendig das Ganze einen pantheistischen Charakter. Daher nicht ganz mit Unrecht — wenn auch von sonst unberechtigter Seite — gesagt worden ist, eine solche Bestimmung der Religion eigne doch fast mehr den Thieren, als den Menschen. — Ähnliches läßt sich nachweisen von der bloß logischen Bestimmung der Religion bei Hegel: Sichwissen Gottes im Menschen, und von der abstract moralischen pelagianischen bei Kant und im Rationalismus. Kurz, wie eben nur bei richtiger Verbindung jener drei absolut gedachten Seiten der höchste und vollendete Gottesbegriff sich ergibt, so geht auch nur aus einer richtigen Verbindung der Religionsbegriffe, welche jenen drei Seiten (Momenten) entsprechen, theologisch der ganze volle Begriff der Religion hervor und gewährt ein sicheres Criterium aller einseitigen und unvollkommenen Bestimmungen der Religion*).

*) Vgl. meine Dogmatik a. d. Christol. Princ. dargef. I. S. 65—269, wo die in dem Obigen bezeichnete Einheit durchgeföhrt ist. — Ich bitte mit die-

Wie aber der Gottesbegriff und nach ihm der Schöpfungsbegriff zur wirklich inhaltvollen Bestimmung der Religion nothwendig ist, so andererseits auch der Menschenbegriff, die tiefere anthropologische Erkenntniß. Für die Religion handelt es sich hier vor Allem um die klare Anschauung dessen, wodurch der Mensch als creatürliche Persönlichkeit fähig ist, Gott, die göttliche Selbstmittheilung, in sich aufzunehmen (*homo Dei capax*). Das aber ist gerade der Angelpunkt aller wahren dogmatischen Anthropologie (Augustinus: *tu creasti nos ad te etc.*). Hier muß die Lehre vom göttlichen Ebenbilde in Betracht kommen: ferner die richtige Bestimmung des innern organischen Verhältnisses der menschlichen Lebenspotenzen (die vielbewegte Frage nach der anthropologischen Dichotomie oder Trichotomie). Auch wird sofort einleuchten, wie sehr zu den näheren Bestimmungen über die Religion die Rücksichtnahme auf die von der Kirche schriftgemäß aufgestellten drei Stände der Menschheit im Verhältniß zu Gott gehören. Denn anders wird es sich mit der Religion verhalten im Urstand (cf. *Apol. Conf. Aug. I. 53. 54.*), anders im Stande unter der Sünde und dem Gesetz, anders im Gnadenstande. Namentlich die Lehre von der Sünde, als Abfall des Menschen von Gott in die Welt und in das eigene Ich, von der Erbsünde, die Lehre vom Gesetz und seiner wie des menschlichen Gewissens Stellung zu der in die Welt gekommenen Sünde, somit die Lehre von der menschlichen

fer Verweisung besonders darauf zu achten, daß ich, weit entfernt nur in der immanenten Liebe und durch dieselbe die Dreieinigkeit zu haben und so, wie einige oberflächliche Polemik berichtet hat, nur früheres wiederzubringen, — gerade diese Form isolirt für sich als fehlerhaft bestreite und im ganzen Zusammenhange vielmehr darauf aus bin, den Gottesbegriff nach allen seinen nothwendigen Seiten (phys., log., ethisch) und nur in der richtigen organischen Einheit derselben trinitarisch als das wahrhaft Absolute, absolut Persönliche zu denken. Was, wie ich hoffe, in unserer Theologie überhaupt mehr und mehr zur Anerkennung kommen wird. Es scheint jedoch noch zu den Nöthen des gegenwärtigen Entwicklungsstadiums der deutschen Theologie zu gehören, daß man bei größeren dogmatischen Entwicklungen, die sich von den gewohnten Geleisen und fertigen Begriffen etwas entfernen und bei denen vornehmlich nur im Ganzen aller allmählig sich heraussetzender Momente die Wahrheit liegt, außer den eigentlichen Mitforschern fast nur auf Solche trifft, welche dergleichen immer wieder in das Gewohnte und Geläufige zurückverstehen müssen, indem sie sich an's Einzelne halten.

Freiheit und vom Erlösungsbedürfniß, greifen hier tief ein. Ge-
setzt auch, man wäre über die oben desiderirten Principien aus
dem Gottesbegriff im Klaren, so müssen doch sämtliche genannte
anthropologische Momente hinzutreten, um über die „religiöse An-
lage,“ über die „psychologischen“ Verhältnisse der Religion (welche
bisweilen dürftig genug fast allein diesen ganzen Ort ausgefüllt
haben), über den Unterschied der „wahren und falschen“ Religion,
über die besonderen „Grundverfälschungen“ in der Religion das
Richtige und Genügende aussagen zu können.

Beide, die theologische und anthropologische Seite zusammen-
fassend muß endlich die Christologie und Soteriologie eintreten
als letzter entscheidender Ort der Religion. Christus selbst in sei-
ner Person als der Gottmensch ist in ächt biblisch-kirchlichem, anti-
ebionitischem und antirationalistischem, Sinne die vollkommene
Religion, der Urtypus und das Vorbild aller Religion. Das
weist seiner Wahrheit nach in die gesammte Christologie hinein.
Zunächst wieder in die Trinitätslehre zurück. Hier zeigt sich, wie
in dem ewigen innertrinitarischen Verhältniß des Vaters zum
Sohne und des Sohnes zum Vater, nach welchem der Sohn
zwar vom Vater unterschieden, aber zugleich durch den h. Geist
mit dem Vater geeint ist, der höchste und letzte, ewige Grund der
Religion liegt, oder doch die ewige Möglichkeit derselben gegeben
ist. Es weist darauf die tiefe, selige Lehre der Schrift: daß Alles
im Sohne durch ihn und zu ihm geschaffen ist. Gott schafft also
eine Welt mit endlichen Geistern, die dazu bestimmt sind, in ähn-
licher Weise creatürlich ein Verhältniß mit Gott einzugehen, wie
der Sohn es ewig innertrinitarisch im Vater hat. Dieser Sohn
wird, nachdem die Sünde eingetreten ist, Mensch, der Gottmensch,
zur Erlösung des Menschengeschlechts, und so stellt er in seiner
gottmenschlichen Person und in seinem Verhältniß zum himmlischen
Vater während seines irdischen Lebens wie es die Evangelien
beschreiben (die Form. Concord. nennt es schriftgemäß tiefsinnig
die *obedientia*) das Ur- und Vorbild der absolut vollkomme-
nen menschlichen Religion dar. Die Frage nach der Möglich-
keit hievon verweist uns an die innersten Gründe der Christologie,
vor allen der lutherischen als der reichsten und tiefsten; zuletzt an
die schwierige, aber über Alles entscheidende Lehre von der *κένωσις*.

Erst auf diesem Wege kann der göttliche Ursprung der Religion und ihre Herabkunft zu uns vollständig klar erkannt werden, und so werden auch erst jene obenerwähnten theologischen und anthropologischen Principien der Religion durch die Christologie hindurch wahrhaft erfüllt und vollendet. Und diesem Allem kann endlich als höchste und letzte Folge beigelegt werden, daß die Bestimmung der Religion ihren concretesten Ort hat in der Soteriologie da, wo von der Rechtfertigung, Befehrung, Wiedergeburt, Heiligung und der unio mystica gehandelt wird. Denn erst an diesem Orte des Systems der christlichen Dogmatik, sammt dem, was nun weiter nothwendig daran hängt, kommt die ganze Fülle der wahren Religion genügend zu Tage, und thun sich gleichsam ihre, dem oberflächlichen Blicke verborgenen Schätze ganz auf. Und hier können wir nur mit der größten Freude und dem tiefsten Danke gegen Den, der in den Anfängen unsrer Kirche war, es aussprechen, daß unsre Reformatoren, indem sie die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum aus der Schrift hervorgezogen und gegen alle Verfehrtheit der Gegner siegreich darlegten, nicht nur den allein wahren Begriff der Religion, sondern zugleich die wahre Religion selbst für alle Zeiten auf bewundernswerthe Weise gerettet und festgestellt haben. Denn das innerste Wesen jener königlichen Lehre von der Rechtfertigung ist eben ganz identisch mit dem wahren Begriff der wahren und vollkommenen Religion. Und wo man dieß einst oder jetzt nicht erkannte, hat man den Religionsbegriff verderbt und Fremdartiges an seine Stelle gesetzt.

Es ist überhaupt nicht zu sagen, wie sehr durch Nichtbeachtung von allem Obigen bei der Auseinandersetzung der Religion gefehlt worden ist; wie leicht man so zu einem gewissen Subjectivismus und Rationalismus, ja sogar Nihilismus in der Religion kam; wie übel vor Allem die Jünger dieser Wissenschaft berathen waren, da ihnen so leere und leichte Waare — häufig nur abstracte psychologische Verhandlungen über den Sitz der Religion u. s. w. — als die Anfänge der dogmatischen Weisheit dargeboten wurden; mit der Folge, daß solcherlei Lehren und deren Tradition eher dazu dienten, die Religion dem Gemüthe zu verkümmern und vollends auszureißen, als sie hineinanzupflanzen.

Eine meist ganz ähnliche Behandlung wird der Offenbarungsbegriff erfahren müssen. Nämlich Gott als solcher offenbart sich dem Menschen als solchem und die vollkommen absolute Offenbarung oder die durchaus persönliche ist Christus, der Gottmensch selbst, d. h. die Offenbarung, die nicht abgerissen und gleichsam blitzartig erfolgt ist, sondern die sich vielmehr durch das ganze Leben dieser Person (trinitarisch) stetig fortgesetzt hat. So sieht man, wie auch hier Theologie, Anthropologie und Christologie zusammengehen, und erst von hieraus sich Alles, was Offenbarung genannt werden mag, beurtheilen lassen muß. Die ethische Seite der Offenbarung, deren Grund und Inhalt in dem über die Religion Gesagten bereits angedeutet liegt, lassen wir hier mehr zurücktreten und bemerken vorzugsweise Einiges über das physische Verhältniß der Offenbarung. Diese physische Seite besteht darin, daß Gott etwas Neues, was dem religiösen Gebiet angehört, in die von ihm geschaffene Welt setzen kann und auch wirklich setzt, und zwar ist dieses Neue etwas für die ganze wirkliche Welt und Menschheit Neues, was auf keine Weise aus den bereits vorhandenen geschaffenen Kräften allein als solchen abgeleitet, sondern nur durch eine neue schöpferische Thätigkeit Gottes eintretend gedacht werden kann. Die Möglichkeit einer solchen Neuschöpfung nun ist nur zu denken auf Grund der richtig verstandenen Weltidee Gottes (die heilige Schrift nennt es den göttlichen Rathschluß), vermöge welcher in Gottes Geist und Vernunft von Ewigkeit vorhergesehen und beschlossen ist, an welcher Stelle und wie jenes Neue in die Welt eintreten sollte. (Vgl. das *ἀποκαλύπτειν* des N. T., welches seine volle Bedeutung im Christologischen Zusammenhange hat: Offenbarung des verborgnen göttlichen Rathschlusses in Christo.) Jenes Neue oder das Ursprüngliche der Offenbarung ist daher freilich vom göttlichen Standpunkte aus angesehen ebenso sehr das Alte, nicht für den Weltzusammenhang etwas schlechthin Fremdes und diesen ungebührlich Durchbrechendes, sondern in der Einheit der göttlichen Weltidee ewig zugleich mit der Einheit des Weltzusammenhanges Ge-setztes, und in denselben nur zu seiner Zeit und an seiner längst verordneten Stelle Eintretendes. Und auf diesem Wege müssen wir uns von jenem der Offenbarung feindlichen Rationalismus,

welcher in einem niedern dieseitigen geistlosen Evolutionismus, wenn nicht Mechanismus, gebunden ist, zu dem göttlichen und wahrhaft christlich theologischen Rationalismus erheben und befreien. Denn jenes System der göttlichen Weltidee (die h. Schrift nennt es die göttliche Weisheit), das von Ewigkeit her im göttlichen Geiste war, und in das uns an der Hand der Schrift beim treu haushälterischen Nachdenken über die göttlichen Geheimnisse, über Christi Person und Werk, ein Einblick verstattet ist, ist die allein wahre weil göttliche Vernunft, durch welche auch unsre Vernunft, die an sich nichts ist als die geistige Fähigkeit (Empfänglichkeit; die heilige Schrift nennt es *συνεως*) für die göttliche Vernunft, und die noch überdies jetzt durch die Sünde verdunkelt ist, erleuchtet und zur wahren Erkenntniß erhoben wird. Hier liegen auch die Grundlagen zur Entscheidung über den gewöhnlichen Streit zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, welche beide in ihrer Einseitigkeit wirklich durch ein Höheres überwunden werden. Der Rationalismus steht nur nach unten, den unteren dieseitigen Zusammenhang, nicht den höheren des göttlichen Rathschlusses. Der Supranaturalismus weiß beide nicht wahrhaft zusammenzubringen und läßt sie nur neben einander hergehen. — So ist nun die Offenbarung zum Theil identisch mit dem Wunder, oder die Form der Offenbarung ist im Allgemeinen das Wunder. Das Wunder ist eben eine Neuschöpfung auf Grund und im Zusammenhange mit der Urschöpfung, durch welche Neuschöpfung ein neues Moment der einen und einigen ewigen göttlichen Weltidee schöpferisch in den Naturzusammenhang eintritt, diesem also nicht schlechthin widerspricht, sondern vermöge jenes ewigen gottgedachten Zusammenhangs sich einlegt und anschließt. S. die dogmatische Kosmologie. Die Natur ist nicht ein abgemachtes, zugeschlagenes Ding, sondern neuer höherer gottgeordneter und gottgewirkter Entwicklungen fähig. Vor Allem ist zu bedenken die Teleologie der Natur für den Geist oder zuhöchst für das Reich Gottes. Die Natur ist nicht Endzweck in sich, sondern ist bestimmt, vollkommen Organ zu werden des mit Gott einigen oder religiösen Geistes. Vgl. auch die Anthropologie. So, um ein hier ungewöhnliches Beispiel anzuwenden, die Schöpfung des ersten Menschen, von welcher doch Niemand, der nur wirklich erwägt,

was hier zu erwägen ist, läugnen wird, daß sie eine Offenbarung und ein Wunder sey — man müßte denn auch hierbei jenem gemeinen und für den Geist schmachvollen Evolutionismus von unten auf (aus dem Schlamm und Schleim) huldigen. Jedenfalls muß die eine Thatsache der Menschenschöpfung in ihrer biblischen Wahrheit aufgenommen und erkannt in nicht gebundenen und verkehrten Geistern allem Rationalismus die Spitze abbrechen können. Sie ist dann wie ein Donnerschlag in die rationalistische Ruhe. Denn von hier ist fortzugehen zu jener Neuschöpfung, durch welche der zweite Adam, Christus, in die Welt eingetreten ist.

Hieraus wird ersichtlich seyn, wie zu einer wahren Bestimmung der Offenbarung die dogmatische Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Christologie, ja Eschatologie gehören. Es ist also vor Allem der oben bei Betrachtung des Religionsbegriffs berührte Ort aus der Theologie wieder aufzunehmen, wo sich zeigt, wie von der Bestimmung des wahrhaft absoluten dreieinigen Gottes sowohl der Gott und Welt confundirende Pantheismus, als der beide trennende Deismus, in welchen beiden (dem pantheistischen wie deistischen) Systemen, nur auf verschiedene Weise, Schöpfung, Offenbarung, und Wunder durchaus keine Stelle finden, überwunden werden. Jener wahrhaft absolute freie Gott ist nach der Lehre der Schrift und Kirche identisch mit dem Gott der Wunder, der etwas Neues schaffen und in die Welt setzen kann. Aus der Kosmologie und Anthropologie ist hauptsächlich aufzunehmen der wahre Begriff der Natur und ihre höhere Teleologie: ferner die Lehre von der Sünde und ihren Naturwirkungen, vom Tode u. In der Christologie endlich kommt der allgemeine Begriff der Offenbarung und des Wunders zum Abschluß. Das Wesen des Wunders ist, wenn man es ganz erschöpfen und in seiner höchsten Spitze bezeichnen will, christologisch, sowie wegen der darin enthaltenen Vorandeutung der christologischen Weltvollendung oder des wahren Verhältnisses der Natur zu dem in Christo erlösten Geiste — christologisch-eschatologisch. In der Christologie selbst unmittelbar tritt wieder die tiefgreifende und zur Bestimmung des Wunderbegriffs unumgängliche, ja entscheidende Frage hervor: ob Christus die Wunder vermöge der durch die *communicatio idiomatum* auf die menschliche Natur übertragenen Allmacht seiner

göttlichen Natur gewirkt habe oder auf andere Weise. Diese Frage kann nur entschieden werden vermöge einer neuen Durcharbeitung der gesammten Christologie, vor Allem der Lutherischen in deren ächtem Tiefsinne. — Wird daher das Wunder für sich und gewissermaßen abgesehen von allen diesen tieferen dogmatischen Zusammenhängen behandelt, so kann die volle Wahrheit nicht hervortreten. — Ganz dasselbe gilt von der Weissagung. Wie kann diesem Begriff Genüge geschehen ohne — um nur eins zu erwähnen — eine tiefere Lehre vom prophetischen Amte Christi, worin sich zeigt, wie Christus als der erlösende Gottmensch Mittel- und Brennpunkt, Anfang und Ende aller Prophetie ist, die er wirkt, deren Strahlen er alle sammelt und von sich wieder ausgehen läßt.

Die Lehren von der Inspiration und heiligen Schrift haben ihren eigenthümlichen Ort, wo sie allein erschöpft und in ihrer ganzen siegenden Wahrheit herausgearbeitet werden können, in dem locus vom Worte Gottes. Dieser aber reicht wieder organisch in den gesammten locus von den Gnadenmitteln hinein: und diese Lehre ist nichts, ohne von dem ganzen dogmatischen Strome von der Theologie bis zur Soteriologie hindurch getragen zu seyn. Eine Inspirationslehre, welche die alten Schwächen wirklich überwinden und doch nichts von der vollen Wahrheit der Sache verlieren will, bedarf namentlich aller christologischen Mächte und muß an jedem Ort im tiefsten lebendigsten Zusammenhange mit denselben sich bewegen. Christus ist ja der absolute Träger des heiligen Geistes und von ihm muß daher die Inspiration herkommen, und nur, wenn man sie von ihm wahrhaft herkommen läßt, versteht man, wie Er, der Gottmensch, sich, nachdem er erschienen, auch vollkommen unalterirt als die Wahrheit durch von ihm erfülltes, also inspirirtes menschliches Wort, ja durch kanonische Schrift (d. i. durch den vollen, allseitig geschriebenen Christus oder den Organismus der christologischen Wahrheit in Schrift) an die Menschheit bringen mußte, und daß in dieser Weise die Inspiration unter christologischer Providenz eine nothwendige Consequenz der Offenbarung und Erlösung selbst ist — was denn auch in das A. Test. auf messianischem Wege zurückgreift.

Endlich sind auch die Bestimmungen über Wesen und Bedeutung der kirchlichen Symbole sammt Allem, was damit ver-

bunden ist (wie die Frage nach der Orthodorie und Heterodorie) unzureichend ohne eine gründliche Lehre von der Kirche, deren dogmatischer Ort und Tiefe, umfassende Voraussetzungen im ganzen dogmatischen System bekannt genug seyn sollten, aber oft genug ignorirt werden.

Aus dieser Darlegung wird also überhaupt hervorgehen, wie alle jene oben besprochenen Begriffe abstract für sich, außer der Einheit und dem Zusammenhange des ganzen christlichen, christologischen Systems selbst aufgefaßt und behandelt, nur leicht und dürftig, ja zum größten Theil leer und nutzlos ausfallen müssen. Denn sie sind so von ihren tieferen Wurzeln losgerissen und damit ihrer eigentlichen Fülle, Energie und Schärfe entleert. So aber ist es wirklich geschehen, seitdem die Behandlung jener Begriffe in der Einleitung zur Dogmatik sich geltend gemacht hat. Und der moderne Rationalismus hat diesen Stand der Sache sofort ergriffen und sich zu Nutze gemacht. Ihm gereichte die Schwäche und Gebrechlichkeit jener Begriffe und Beweisführungen in unsren gewöhnlichen Einleitungen zur größten Freude. Da er diese Schutzmauern des Christenthums mit so leichter Mühe zerstörbar fand, meinte er die Burg selbst schon eingenommen zu haben und suchte dieß den Unwissenden einzureden. Strauß, welcher den Gipfelpunkt dieser Bewegung bildet, hat in seiner sogenannten Glaubenslehre I. B. diese Verflüchtigung und Auflösung nur vollendet und die neusten Gegner jener Begriffe thun weiter nichts, als daß sie dieses Strategem wiederholen. Aber diese Alle sind in einem merkwürdigen Irrthum befangen, wie aus dem Obigen hervorgeht. Sie bekämpfen allerdings mit Glück einen gewissen Begriff der Offenbarung, des Wunders, der Inspiration u., aber nicht den wahren, im Gegentheile nur ein Schatten- oder Zerrbild von demselben. Der wahre Begriff liegt viel tiefer, als daß dieses Alles, diese ganze Polemik ihn irgend erreichte. Wie traurig aber, daß nun so viel christliches Volk mit jenem Schattensiege das positive Christenthum selbst gefallen wähnt.

Also noch einmal: jene Begriffe hängen zunächst wesentlich an der Christologie und Soteriologie. Christus, der Gottmensch, unser Erlöser, die Rechtfertigung allein durch den Glauben an ihn — dieser dogmatische Ort in seiner ganzen Größe und Tiefe erfaßt ist der unmittelbare Boden, aus dem mit angeborener Ge-
diegenheit und Unererschütterlichkeit jene Begriffe lebendig und voll

erwachsen. Dazu gehört nun aber zugleich der volle Unterbau einer wahren christlichen Theologie und Anthropologie. Alles trägt in der That zuletzt der wahre christliche Gottesbegriff, die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit und eine gründliche Durcharbeitung derselben. Hier liegen die tiefsten Scheidepunkte von Wahrheit und Irrthum. Man kann wirklich in *utramque partem* sagen: Zeige mir deinen Gottesbegriff, und ich will dir deine ganze Theologie in allen ihren Fasern zeigen. Auf diese Felsen der Grunddogmen sind daher die Gegner des Evangeliums einzuladen, auch die Gegner des dem Evangelio immanenten Begriffs der Religion, der Offenbarung, des Wunders u., und an ihnen werden sie zerfallen. — Es ist hier freilich viel theologische Trägheit zu beklagen. Man scheut jene tieferen Untersuchungen, die erneuerte Durchforschung der Ur- und Grunddogmen, und hält sich mehr an das Abgeleitete, wo die Leere und Impotenz sich leichter verdecken zu lassen scheint. Der Parteigeist kommt hinzu, der nie der Erforschung der Wahrheit günstig gewesen ist. Und so haben wir leider vielfach einen Zustand der Unproductivität in der Theologie, der sich oft nur zu erfolgreich hinter Vorurtheile und selbst falsche Anklagen verbirgt*).

So wird sich demnach die Einleitung in die Dogmatik beschränken müssen und nur das von jenen Momenten aufnehmen dürfen, was zur inneren Entwicklung des Begriffs der Dogmatik gehört. Dabei wird sie zwar jene Begriffe berühren, und nicht bloß sie, sondern alle dogmatischen Potenzen, oder die ganze dogmatische Substanz und wird so gewissermaßen allgemeine Dogmatik seyn. Aber sie wird dieß eben mit Bewußtseyn seyn und daher nichts unternehmen, was sie nicht ausführen kann. So wird die Einleitung immerhin Abstractionen enthalten, ja den feinsten und dünnsten Extract des ganzen dogmatischen Stoffs; aber diese

*) Vgl. zu der ganzen letzten Reihe von Erörterungen meine Dogmatik u. s. w. I. a. a. O. und S. 270—352, wo nächst den theologischen namentlich auch die christologischen Voraussetzungen, auf welche alles Bisherige hinweist, vollständig entwickelt sind, zugleich mit einer inneren Geschichte der dabei in Betracht kommenden Standpunkte — Ich durfte erwarten von sämmtlichen dort — im Interesse eines erneuerten Aufbaus der Theologie, wie ihn die Kirche immer dringender fordert — als untergeordnet und einseitig bezeichneten Standpunkten heftig angefochten werden. Es ist das auch geschehen: mit besonderer Unfähigkeit und alles verkehrender Flachheit in dem ohnlängst erschienenen Buche von Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie.

Abstractionen werden bei dem bezeichneten Bewußtseyn von der Art seyn, daß sie nicht zu einer voreiligen und oberflächlichen Abgeschlossenheit verleiten, sondern auf die tiefste Concretheit im dogmatischen Stoffe selbst hinleiten und das steigende Verlangen nach dieser ihrer Erfüllung erwecken.

Neuerlich hat man auch die oben bezeichneten Einleitungsbegriffe unter dem Titel: Apologetik besonders behandelt mit der einheitlichen Tendenz, eine Theorie der Offenbarung zu geben, als Vorwissenschaft zur Dogmatik: wozu vornehmlich die Andeutungen über Stellung und Aufgabe der Apologetik bei Schleiermacher anregend gewesen sind. So Sack und v. Drey in ihren trefflichen Apologetiken: Namen und Object überhaupt hat auch Strauß im I. Theile seiner — negativen — Glaubenslehre beibehalten. Die Meinung dieser auf die Dogmatik vorbereiten sollenden Apologetik ist diese: Das Christenthum soll als besondere göttliche Offenbarung erwiesen werden. Dieß ist seine Form. Ist diese Form in der Apologetik wissenschaftlich erkannt, so kann dann die Dogmatik den christlichen Inhalt, den Stoff der Offenbarung selbst, sicher entfalten. Wir müssen jedoch dagegen die oben gegebenen Erörterungen von Neuem einsetzen und behaupten: Jene Theorie der Offenbarung ist in Wahrheit ohne den Inhalt unmöglich. Denn Gott offenbart sich als solcher dem Menschen als solchem und zwar vollkommen in Christo dem Gottmenschen, welcher die Summe und Hülle der Offenbarung ist. So müssen demnach hier Theologie, Anthropologie und Christologie zu einer wirklich gründlichen Erörterung wesentlich concurriren in der bereits oben angedeuteten Weise. Solche Apologetik kann daher nicht bloß formal bleiben, sondern muß in den Inhalt eingehen, d. h. Dogmatik werden, oder hat vielmehr nur in der ganz explicirten Dogmatik ihre Wahrheit — wie auch die angeführten sonst vorzüglichen Werke in der That vielfach zeigen (entweder werden sie Dogmatik, oder wo sie es nicht werden, sind sie auch nicht genug Apologetik). — Eins nur bliebe auf diesem Wege vielleicht noch übrig: eine wirkliche Theilung des Inhalts selbst, so daß die Apologetik die ganze Theologie, und die Anthropologie und Christologie soweit umfaßte, als zur Aufstellung der Idee der vollkommenen Offenbarung überhaupt principiell nothwendig wäre, Alles aber, was der wirklichen Erlösung angehörte, der Dogmatik zufiele.

Und dieß dürfte jenen Versuchen vorgeschwebt haben. Allein wie weit würde doch diese Theilung Engzusammengehöriges auseinander werfen! Und dürfte man dann noch die Namen Apologetik und Dogmatik anwenden? Sind nicht z. B. die Dreieinigkeitslehre und die Lehre vom ursprünglichen Menschen dogmatisch? Andererseits: muß nicht die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Consequenz apologetisch behandelt werden?

Endlich hat ohnlängst Lange in seiner philosophischen Dogmatik den Versuch gemacht, jene gewöhnliche Einleitung, die Apologetik und zugleich die Religionsphilosophie in ein Ganzes zusammenzuschmelzen. Mit dieser philosophischen Dogmatik will er die positive, d. i. die gewöhnlich sogenannte Dogmatik mit ihren locis, unterbauen. So manches Treffliche im Einzelnen dieser begabte Theolog hier gegeben hat, so dürfte doch das Ganze nicht als gelungen erscheinen. Einmal kann ich mich nicht überzeugen, daß die ganze dogmatische Lehre überhaupt so, wie Lange will, philosophisch vom Selbstbewußtseyn aus- und von da allmählig zum Positiven fortzugehen habe: der innerste Sinn und Wille der christlichen Anschauung, des christlichen Systems, scheint mir vielmehr den gerade umgekehrten Gang zu fordern und dann erst alles Philosophische in sein wahres Licht zu treten. Sodann: soweit auch Lange in der philosophischen Dogmatik bereits bei den Begriffen der Offenbarung, des Wunders u. in das Positive ein- geht und hier viele geistvolle und tiefdringende Erörterungen hat, so scheint mir doch, da auch Er erst im zweiten Theile, in der positiven Dogmatik, die eigentlichen christlich dogmatischen Mächte nachbringt, indem er hier erst die eigentliche Arbeit am christlichen Gottesbegriff, also an der Trinitätslehre u. s. w., angreift, der von uns oben gerügte Mangel auch bei ihm öfter sich geltend zu machen. Mitten unter allem Reichthum der Ausführung haftet jenen Begriffen öfter eine gewisse nachtheilige Abstractheit an, die wohl vornehmlich von dem modernen Theismus herkommt, welchem Lange in der philosophischen Dogmatik noch zu sehr nachzugeben scheint, während er erst in der positiven Dogmatik ihn zu überwinden bestrebt ist. Doch fehlt hier leider der Raum, um mit diesem so viel frischen Stoff hervorfördernden Theologen in eine genauere Verständigung einzugehen.

VI.

Ludwig Hezer.

Ein Beitrag zur Characteristik der Sektenbewegungen in der
Reformationszeit.

Von Dr. Theod. Keim in Stuttgart.

Eine räthselhafte Gestalt, bald angelehnt an die Häupter der eidgenössischen Reform und ihre bedeutendsten Freunde, bald im Zwiespalt mit Allen ein Lehrer aus eigenen Mitteln unter umsturzlustigen Genossen, ein Freund Johann Denks und seiner radicalen Gedanken, zuletzt aber doch immer wieder wie im Schrecken über seine Resultate zurückstrebend zu den ersten Gönnern, bald ein Wiedertäufer, bald ein Lügner der Wiedertaufe, ein zurückgezogener Schriftsteller und doch wieder ein ansehnlicher Volksmann, ein religiös angeregtes Gemüth und doch wieder so rasch ein Opfer ungebändigter Sinnlichkeit und rasenden Ehrgeizes, so wandelt Ludwig Hezer als unerklärlicher Mann, mit einem Character wie aus Widersprüchen aufgebaut, ein schnell vorübergegangener und doch weder bedeutungs- noch wirkungsloser Handler durch die Reformationsgeschichte. Wäre es nicht der Mühe werth, auch ohne eine erschöpfende Biographie zu wagen, deren Mittel noch immer spärlich sind, das Characteristische seines Wesens nach der eigenthümlichen Combination der interessanten theologischen Standpunkte und der sittlichen Richtungen, die in ihm vertreten waren, sey's nun als geschlossene Einheit, sey's als Aggregat von Widersprüchen, zugleich mit den Hauptwendungen seines äußeren Lebens, über die bis jetzt, wie der Kenner weiß, große Unsicherheit herrscht, in ein Bild zu fassen? Ich thue

dies um so lieber, weil es mir nahe liegt, den Bemerkungen über Heger, welche von mir in der Herzog'schen Real-Encyclopädie gegeben sind, eine weitere Ausführung und insbesondere den sichernden Beweis für so manche bis jetzt ungewohnte Nachricht zu geben*).

1) Züricher Lehrjahre unter Zwingli bis zum Bruch mit Zwingli.

Am dunkelsten ist für uns leider der Eingang in dieses Leben. Wir wissen nicht mehr, als daß er in dem Städtchen Bischofszell im Thurgau, in der Nähe der Gränze des Thurgau- gegen St. Gallen und am Einfluß der Sitter in die Thur gelegen, sein mit Theodor Bibliander gemeinsames „Vaterland“ hatte, wo sein betagter Vater, dessen er beim Gang zum Tode vor dem Constanzer Rath noch mit Liebe und Sorge gedacht hat, im Jahr 1529 noch am Leben war**). Ueber die Zeit seiner Geburt, über seine Erziehung und die Bildungsstätten, an denen er gewachsen, fehlt es selbst an den dürftigsten Nachrichten. Nur soviel verräth gleich sein erstes Auftreten, daß er eine gute Bildung durchgemacht, indem er in den classischen Sprachen, in der classischen Literatur und insbesondere im Hebräischen bewandert ist. Im Lateinischen ist er ein gewandter Brieffsteller, im Hebräischen hatte er ungewöhnlich gute Kenntnisse***). Als bloße Vermuthung vorerst möchten wir es aufstellen, daß Heger ähnlich wie die meisten reformatorischen Männer der Schweiz in dem zu Anfang des 16. Jahrhunderts literarisch so gährungs- voll bewegten Deutschland und insbesondere auf der Universität Freyburg seine Bildung geholt habe. Wenigstens finden sich sehr bestimmte Andeutungen, daß Heger mit Freyburger Verhältnissen und Persönlichkeiten bekannt war; und der freundschaftliche Ton, in dem er später mit Urbanus Regius in Augsburg stand, die gegen-

*) Das Beste über Heger ist noch immer: anecdota quaedam de L. Hetzero in Mus. Helvet. VI, 100 ff. Viel Falsches bei Hagen und Trechsel.

**) Druckschrift: wie L. Heger zu Costenz mit dem Schwert gerichtet vs diesem zyt abgescheyden ist. (Ps. 68.) Gedruckt zu Straßburg durch Balthasar Beck 1529 (von Thomas Blarer, Wilh. von Zell gewidmet. 5. März 1529.)

***) Vgl. zu seiner Characteristik besonders den Brief an Zwingli vom 14. Sept. 1525 in Zw. ep. I. 406 ff. Doch schreibt er hier ipsus.

seitige genaue Kenntniß des Characters und der Schwächen, und die Schonung des vielvermögenden Urbanus gegen den alten Freund im Leben und in seinen Schriften können auf eine Universitätsbekanntschaft von Frenburg her zurückweisen*). Diese mußte zwischen den Jahren 1507 — 1510 stattgefunden haben; demgemäß mußten wir das Geburtsjahr Hezer's in den Anfang der 90er Jahre setzen, ohne in Widerspruch mit einer Altersbezeichnung Zwingli's zu kommen, der ihn 1524, nach jener Rechnung also nicht zu lang nach dem 30. Lebensjahre Hezer's als einen „jungen Mann“ (juvenis) bezeichnet**). Frenburg war in jenen Jahren überaus besucht, recht im Gegensatz gegen die Verödung der folgenden Jahre. Humanistische und biblische Studien blühten unter Ulrich Zasius, Jacob Wimpfeling, Joh. Breisgauer und den jugendlichen Docenten Johann Eck, Matthäus Zell, Jacob Sturm, Wolfgang Capito, bei denen Urbanus Regius, Caspar Hedio, Jacob Otther, Matthäus Alber lernten. Matthäus Zell insbesondere vertrat A. und N. T. und konnte in dem talent-

*) Ueber das anonyme Flugblatt Apol. Simonis Hessi adv. Dominum Roffensem, Episc. Anglic. schreibt H. an Zwingli 1525: ego arbitrabar, Friburgi hunc natum esse. Urbanus autem subridens inquit: Ludovice, ariolare, quis ipse Hessus sit? Ego: non possum equidem, nisi quantum ex stylo conjiciens reor, me ipsum Friburgi novisse. Zw. ep. I. 407. Auch dieser vertrauliche und offenerzige Verkehr mit Urb. Regius macht nicht wahrscheinlich, daß er erst (und zwar eben erst) in Augsburg mit ihm zusammengetroffen; aus früherer Zeit aber kann man sich, da Urbanus nur sehr kurz in dem mit Zürich in Verbindung stehenden Constanz war, keinen Punkt des Zusammentreffens denken, als Frenburg, oder höchstens Ingolstadt, auf welch' letzteres doch sonst nichts deutet. Von Bedeutung ist auch die Aeußerung Hezer's über Urbanus Regius: quem ut meos novi digitulos; — totus, quantus est, cupidini auriculae hominum vivit (Hetz. Zw. Sept. 1525), sowie umgekehrt die Aeußerung des Urbanus über Hezer 22. Januar 1529: praesagii animus meus jam olim, Hetzerum fatali nomine sic vocatum nihil aliud quam certam ecclesiae perniciem moliri (Siml. Samml. in Zürich Band 22), endlich die Schonung, mit der er ihn in Augsburg und in der Schrift wider den neuen Tauforden 1527 Denf gegenüber behandelte.

**) Im Brief an Frosch in Augsburg, Zw. ep. I, 345. Daß H. um diese Zeit nicht mehr zu jung war, deutet auch Bullinger an, wenn er ihn zum Unterschied von Anderen „Herr L. Hezer“ nennt, vgl. Füßli, Beiträge zur Erläut. der R. Ref.-Gesch. des Schweizerlands I, 192.

vollen jungen Heger jene Liebe zu den alttestamentlichen Studien erwecken, die auch Capito von Freyburg mitgenommen und deren Früchte Heger schon 1523 und am verdienstlichsten in den folgenden Jahren durch Uebersetzung der alttestamentlichen Propheten bethätigt hat. Durch Zell und den milden Theologen Joh. Breisgauer (eigentlich Schuhmacher, Calceator) wurde in Freyburg gleichzeitig der Sinn für jene practischkräftige und mystisch-tiefe Theologie genährt, die in den Schriften eines Tauler, eines Geiler von Kaisersberg und der älteren Victoriner einer sterilen Zeit neue Anregungen und Erbauungsstoff auch für die neuen Anforderungen der Kanzel entgegenbrachte; Breisgauer wies seine Freunde auf Tauler hin, Zell nahm Geiler von Kaisersberg zu seinem Vorbild, dessen Predigten der jüngere Jacob Otther zuerst in Straßburg, dann seit 1510 in Freyburg unter viel Beifall zum Druck brachte*). Ganz unzweifelhaft hat Heger in der Schule der Mystik gelernt; gleich sein erstes öffentliches Auftreten läßt diese Schule erkennen, in Gemeinschaft mit Dent hat er sich später darin befestigt und besonders der zuerst (1516) durch Luther edirten deutschen Theologie, über die er nach Seb. Franks Zeugniß eine Schlußrede schrieb, sein Interesse zugewendet**).

Mag Heger nun in Freyburg oder auch in Basel, an das wir in zweiter Linie denken, seine Studien gemacht haben, bald genug machten sich neue Einflüsse geltend, mit denen sich der gewonnene Bildungsstandpunkt auseinandersetzen mußte. Er kam als Caplan nach dem reizend gelegenen, in neuerer Zeit durch Fabrikthätigkeit sehr bedeutenden Wädenschwyl am mittleren Zürich-See, an der Landstraße zum nahen Wallfahrtsorte Einsiedeln, wo möglicher Weise noch Zwingli thätig war (1517 f.), und schräg gegenüber Rapperschwyl, dem Geburtsort Leo Juds. Das zu Schiff und zu Land leicht zu erreichende Zürich, die Stadt „der obersten und weisesten Eidgenossen“***), war natürlich materiell

*) Breisgauer wies den Edeln von Schönan auf Tauler hin; Zas. Luth. in Zas. ep. S. 394 ff. Ueber Zell vgl. Köhrich, Straßb. Beiträge 2, 147 f. über Otther: Vierordt, Ref. v. Baden S. 124.

**) „Dies seine Schlußred an deutsche Theologie gehängt“, sagt er in seiner Chronik.

***) Aeußerung des Feindes Heger's, des Pfarrers von Maschwanden.

und geistig der gegebene Mittelpunkt der Umgebungen Hezer's; aber die Stadt verdoppelte ihre gewichtige Stellung, seit Ulrich Zwingli 1519 das Leutpriesteramt am großen Münster antrat und mit ihm die Reformation ihren Einzug hielt. Es war die Eigenthümlichkeit Ulrich Zwingli's, indem er die Schriftlehre und das N. T. wieder zur Geltung brachte, das er in kurzen Jahren seinen Zürichern ganz durchklärte, weniger in der inneren Beruhigung und Heilsgewißheit eines religiösen Gemüths in der Art Luthers das Ziel seiner Predigt zu suchen, als in sittlicher Gestaltung des Lebens, in Ausrottung der Mißbräuche und Anrichtung gottgefälliger äußerer Ordnungen, kurzgesprochen ein weniger religiös tiefer, als geseslich practischer Standpunkt. Kaum hatte seine Wirksamkeit begonnen, so klagten auch schon die Chorherren über seine empfindlichen Angriffe gegen Klosterwesen und geistliche Hören, gegen Sacramente und Messe, gegen Feiertage, gegen Heilige und gegen Päbste; und nachdem er schon 1520 das Rathsgebot für alle Pfarrer, das N. T. gleichförmig und ohne Zusatz menschlicher Erfindungen zu predigen, zu Stande gebracht, begannen vollends nach der gegen das Bisthum Constanz siegreichen großen Januardisputation 1523 die offenen äußeren Reformen am Chorherrenstift, an Klöstern, am kirchlichen Gottesdienst, der vereinfacht und mit deutschem Gesang und deutscher Liturgie ausstattet wurde. Und was die Obrigkeit noch nicht wagte, darauf drängte das erregte Volk hin: wie es schon im J. 1522 die Fastengebote in auffallender, bis nach Wittenberg erschreckender Weise durchbrochen hatte, so eiferte es das Jahr darauf gegen Messe und Bilder, die man auch als Götzendienst mit Gewalt „hinlegen“ zu müssen meinte. Doch nicht bloß das Volk war in diesen vielfach unlauteren Eifer hineingerathen: eine Anzahl jüngerer Geistlichen und Gelehrten, leidenschaftlich, übersürzt und ehrfürchtig, goß Del in's Feuer. Zu ihnen gehörte insbesondere Conrad Grebel und Felix Manz von Zürich, sodann die von außen hereingekommenen Pfarrer, Helfer und Caplane Wilhelm Reublin, Joh. Brödlein und Ludwig Hezer. Das entschiedene Haupt war durch äußere Stellung und Talente Contr. Grebel, der Sohn eines Züricher Geschlechters und Rathsherrn, bei allen Talenten und Kenntnissen ausschweifend, polternd hüzig und lüstern

nach einer griechischen, wie Manz nach einer hebräischen Professur. Seine Hauptmannschaft hat er gleich beim zweiten Züricher Gespräch (Oct. 1523) bewiesen. Mehr im Hintergrund stand Heger, obwohl es ihm gerade zum Anfang vergönnt war, in bedeutender Weise auf die Zeitfragen einzugreifen.

Man sagt zuviel, wenn man Heger's Einfluß die Bilderstürmereien in Zürich im J. 1523 schlechtthin zuschreibt*). Diese Neigungen lagen in der Luft, schon in der Fastenzeit war mit Thätlichkeiten begonnen worden, ehe Heger öffentlich aufgetreten, und nicht einmal den Vandalismus des Schusters Hottinger gegen das große Crucifix vor dem obern Stadthor zu Ende Septembers kann man direct auf Heger schieben. Aber seine am 24. Sept. bei Froschauer gedruckte deutsche für's Volk (wie alle seine Schriften) berechnete Flugschrift: *cyn vrteyl Gottes vnser's eegemachels, wie man sich mit allen gözen vund bildnussen halten sol, vß der heiligen gschrifft gezogen durch Ludw. Häzer* (schon hier sein stehender Wahlspruch: o Gott, erlös die Gefangnen), stand wenigstens ganz innerhalb der Strömung der Zeit und brachte sie zum klaren Ausdruck, und ihren gewaltigen Eindruck bezeugt die Thatfache eines zweiten und dritten Abdrucks noch in demselben Jahr und einer lateinischen Ausgabe vom J. 1524**): Indem sie die Abstellung der Bilder unter Bedrohung mit göttlichen Strafgerichten forderte, trug sie zur Steigerung der Aufregung mächtig bei, so daß auch die Züricher Prediger auf der Kanzel mehr und mehr die Streitfrage behandelten und der Rath zur Ansetzung eines zweiten Religionsgesprächs über Bilder und Messe vom 26. — 28. Oct. sich entschließen mußte. Wir können uns enthalten, auf diese vor gefessenem Rath gehaltene Disputation näher einzugehen: Heger erhielt dabei zwar das ehrenvolle und von ihm wichtig genug genommene Geschäft der Aufzeichnung der Verhandlungen in

*) Hagenbach, Vorl. über Wesen und Gesch. der Ref. I, 334.

**) Vgl. Schuler-Schultheß'sche Ausg. der Werke Zwingli's, deutsche Schr. I, 459. Die lat. Uebersetzung hat den Titel: *Judicium Dei et Sponsi nostri, quid cum Imaginibus seu Simulachris agendum sit, ex Canonicis Scripturis, per Ludouicum Haetzer* (Motto: o domine deus noster libera captivos tuos).

der Rathsstube, die nach einigen Rectificationen durch mündliche und schriftliche Notizen und nach einer amtlichen Prüfung durch geistliche und weltliche Rathsverordnete von Hezer mit einer Vorrede vom 8. des Christmonats in Druck gebracht und an die Eidgenossen und mehrere Bischöfe offiziell verschickt wurden; auch wurde seine Schrift im Verlauf des Gesprächs von Leo Jud als Zusammenfassung der biblischen Gründe gegen die Bilder ehrenvoll genannt*), aber gerade sein Amt, „da er fleißig zugehört, was von einem Jeden darüber gesagt und opponirt, item was von Anderen dazu bestellt geantwortet wurde, und dasselbe zum Theil in der Rathsstuben aufgeschrieben“, hinderte ihn an der activen Betheiligung, und in der Hauptsache vertrat Conrad Grebel, dem Sim. Stumpf, zum Theil auch Hubmeier sich zur Seite stellte, die weitgehenden und in kleinlichen Neußerlichkeiten besonders in Betreff des Nachmahlsritus verlaufenden, von Zwingli bekämpften Forderungen der Radicalen**).

Um so wichtiger wird für uns, aus diesen ersten literarischen Neußerungen Hezer's, dem „Urtheil Gottes“ und der Vorrede zum Bericht (mit der Widmung „allen getrüwen und vserwäkten brüderen und schwösteren in Christo Jesu wünscht L. Häger erlösung irer conscienzen und erkanntnuß gottes durch Jesum Christum“) seinen ganzen Standpunkt in der Frage und überhaupt uns zu verdeutlichen. Jene Vorrede hat ihr Characteristisches vor Allem darin, daß sie neben den nöthigen Nachweisungen über die Genesis der Züricher Disputation, über die Entstehung und die verschiedenen Schwierigkeiten einer Darstellung derselben eine wahre Verherrlichung und Apotheose des Schriftworts enthält und zwar seinem ganzen Umfang nach, wie denn „der herrlich Prophet Esajas“ und eine Psalmstelle gleich an den Anfang gerückt sind. „Das wort

*) Wie wichtig er mit seiner Arbeit thut, s. in seiner Vorrede zu dem Bericht vom 8. Dec. bei Schuler-Schultheß a. a. O. S. 461 ff. Der Titel der Beschreibung: Acta oder geschicht, wie es auf dem gespräch der tagen 26. 27. u. 28. wyymonats in der christenl. statt Zürich vor eim eerfamen geseffenen grossen und kleinen rat, auch in bysyn meer dann 500 priesteren und vij anderer hiberber lüten ergangen ist anbetreffend die Gögen und die meß anno 1523. Die Erwähnung durch Leo Jud S. 474.

**) Vorrede Hezer's S. 462. Gespräch, besonders S. 528—533.

gottes, vß umgebung gottes, blybt in ewigkeit styf ston." Christus hat uns zwar nicht auf den zankischen Aristotelem, nicht auf Platonem, nicht auf das päpstlich unrecht Recht, noch auf einigerlei Geschriften der Menschen gewiesen, aber wohl in die heilige Geschrift; gerade so Paulus Timotheum; und ähnlich haben die Beröenser die Worte Pauli und Barnabä an der Schriftesehen. Ja das göttliche Wort in seiner Gewalt und großen Majestät ist wahrlich das verzehrende Feuer, das alle Klugheit, alle Fürsichtigkeit der Weltklugen verbrennt und zu Boden richtet; und so gewiß, als Christus selbst in so kurzer Zeit den Antichristen mit dem Athem seines Munds umgestoßen, bekommen wir selbst, so wir uns ganz an das Wort Gottes geben, gewißlich Kraft verliehen, alle Jebusäer zu überwinden. Daher ist das Wort, das Schwert an beiden Seiten schneidend, vor Allem das Entscheidungswort für kirchliche Spän' und Zwietracht: es ist der rechte Basanos, der wahre Goldstein, an dem menschlicher Falsch erkennt wird; es ist das rechte Winfelmaß und Nichtsheit, an dem alle Unebene geebnet und geschlichtet wird und nach dem zu entscheiden ist, unangesehen, ob Bischöfe oder Päbste, Fürsten oder Herren ein Andres gebieten. Es ist aber ferner auch die Harfe Davids, mit der der unsinnige Saul geführt und gefriedet wird; und eine große Hoffnung, eine wahre Enthaltung in Gott wird uns geboren, indem wir ungezweifelt wissen, daß Himmel und Erde zergehen, aber das Wort Gottes unzergänglich ist. Daher ohne Zweifel allen Getauften Christi sich wohl gebührt, mit dem guten Wort der Ewigkeit umzugehen, und irrig, endchristlich, ja gotteslästerlich reden, so da sprechen: es gezieme nicht Allen, mit der Schrift umzugehen, da man sich vielmehr ganz in rechter Vertrauung an das Wort Gottes geben muß, wo man die überwindende Kraft Gottes erlangen will.

Man bemerkt hier bei Hegner nicht ohne Interesse im Vordergrund ganz jene formale Schriftschätzung, jene verständig und gesetzlich demüthige Unterordnung unter die Auctorität des erhabenen und majestätischen Gottes und seines Wortes, welche die eidgenössische Reformation der deutschen gegenüber schon damals und auch später characterisirt hat: und gleichzeitig bemerkt man doch auch schon die Ansätze jener tiefer gehenden, damals noch von so vielen angeregteren Gemüthern aufgesuchten Mystik, die bei ihm

zuerst an den Tiefen des Schriftworts aufgestrebt und sich hinangerankt, nachgehends aber in stolzem und überkühnem Aufschwung die ursprüngliche Stütze selbst undankbar abgeworfen hat. Die Schrift muß dem höchsten Zweck dienen, dem armen, vergänglichen Menschen im Staub eine wahre „Enthaltung“ in dem ewigen und unvergänglichen Gotte zu öffnen, die aus ihr für den Menschen geboren wird. Sie bringt den Menschen in die innigste Gemeinschaft mit Gott, „unsrem Ehemahl“ *), mit Gott, „unsrem Vater“, mit Christo, „unsrem Christus, unsrem Meister und Bruder.“ Von Gott, von Christus kann Heßer jetzt und später gar nicht reden, ohne daß er meist unser Vater, ohne daß er unser Meister und Herr heißt. So tief auch der Mensch stehe als „armer Sünder“ vor Gott, der er immer ist**), Gott „verzeiht uns ja gern durch Christum, durch den zarten Fronleibnam und das Blut Christi, unsre Sünden,“ er erweist seinen gnädigen geneigten Willen an seinen geistlich erborenen Söhnen, allen getreuen und auserwählten Brüdern und Schwestern in Christo, der unser Haupt und dessen Glieder, ja Glieder an seinem Leib wir sind, und durch dessen Gemeinschaft wir auch untereinander fromme, liebe Brüder und Schwestern in christlicher und brüderlicher Liebe und Treue werden. Und was wir nur im Glauben und in Vertrauung in seinem Namen Gott bitten, das wird uns gewährt: „ohne Zweifel wird er uns seine Brüder und Kind erhören. Hat er uns Christum seinen Sohn gegeben, so wird er alle Dinge mit ihm geben. Ist er unser Vater, zwar so wird er den gehorsamen Kindern nichts versagen oder abschlagen.“ Und nun, diese mystische und trüb und unklar gedachte Gemeinschaft mit Gott, mit Christo ***), mit den Mitbrüdern, in deren Aller Namen

*) Diesen Ausdruck scheint er zunächst aus Anlaß der Bilder aus der von ihm benützten Stelle Weish. 14, 7. gezogen zu haben, aber überhaupt aus alttestamentlicher Anschauungsweise.

**) Siehe die Quellen, denen ich noch Einiges aus dem Brief Heßer's an Zwingli vom Herbst 1525 beigelegt habe, wo es unter A. heißt: homo enim es et peccator coram Deo. Vgl. die Vorrede: hiemit befehl ich mich armen Sünder in ewer gebet.

***) Man sehe die Vorrede S. 463, wie sehr hier das Object der Gemeinschaft: Gott, Christus, das Wort Gottes unklar und schwankend auftritt.

Heger auch die Disputation beschrieben und deren Gebet er für sich in Anspruch nimmt, diese absolute im Geist vollzogene Gottesgemeinschaft, in der die auch von Zwingli aufgestellte Erwählungssicherheit nur ein einzelnes Moment ist, tritt mit so nachdrucksvoller Stärke hervor, daß sie schon jetzt als selbständige Potenz agirt und die Gebundenheit an Schrift und Schriftwort zu durchbrechen beginnt. Denn das Reich Gottes steht nach der Schrift selbst (nicht in Worten, sondern) in der wirkenden Kraft des Geistes. Die trostvolle Kraft des Worts „erzeugt uns täglich der Herr Christus nicht nur mit seinem Wort, sondern auch mit der That an, damit wir ohne Deckel den geneigten Willen Gottes, unsers Ehegemahels erkennen, und an uns von Tag zu Tag zunehmen.“ Bei dieser rasch und im Sturm gewonnenen Gotteseinheit erscheint Christus schon recht auffallend wesentlich nur als Vorgänger und Vorläufer seiner Brüder. Zugleich verbindet sich mit dem Mysticismus ein unruhiger, innerlich fauler und pelagianischer Practicismus. Nicht bloß den Namen Christen zu führen, sondern „gute Werke zu thun“, Keuschheit zu üben, Schmach zu tragen, wie Christus, Armuth, Beschwerden, Nachreden und seltsame Widerwärtigkeiten zu leiden durch die wirkende Kraft des Geistes, ist Christensache, und so sieht auch Heger mit mannlichem Herzen den Angriffen auf seine Beschreibung entgegen; das Martyrium hat Christus den Seinigen vorausgesagt. „Haben die Gottesfeind' Christo also gethan, dem grünen Holz: wie wird es erst uns als dem durren Holz ergehen? Ist dem Meister dieß zu Handen gegangen, wie viel mehr wird es den Jüngern begegnen? denn der Jünger ist nicht über den Meister. Christus hat seinen Hals darum gegeben; also wird es uns auch begegnen: das ist die rechte Frucht dieses Baums.“ Den Märtyrer tröstet schon jetzt die (auch von Grebel getheilte) Hoffnung auf die nahe messianische Zukunft des Herrn, die ihm auf's Lebendigste vor Augen steht und die er auch Zwingli vor Augen hält; um diese Zukunft näher zu bringen, will er Christum bitten, seine Wahrheit allen in Finsterniß Sitzenden zu öffnen, und sein Wort insbesondere auch den Juden, dem Volk, an dessen Herbeikommen ihm wie Vielen die Offenbarung Gottes

gebunden scheint, zu öffnen und fundbar zu machen *). Hat aber Christus schon bisher in so kurzer Zeit den Antichristen mit dem Athem seines Mundes umgestoßen, so gilt es zur Herbeibringung seines Reiches, wider die Gotteslästerer und Gndchristen das Gotteswort trotz aller menschlicher Dränung und Trohung tapferlich zu erhalten, das „Luder“ hinter ihren Ehren sitzend zu entlarven, alle Zebusäer in der Kraft Gottes zu überwinden und die Mißbräuche abzustellen. Unter diese Mißbräuche, die abzustellen sind, gehören ihm nun insbesondere gleichsehr von seinen biblischen wie mystischen Gesichtspunkten aus die „Gözen oder Bilder.“

Wir sind dadurch auf sein Buch gegen die Bilder hingeführt. Dieses kleine Schriftchen von kaum 10 Blättern, an das sehr wenig Kunst verschwendet ist, gibt zum größten Theil nur lange Auszüge aus dem A. T., aus dem Pentateuch, den Geschichtsbüchern, den Propheten und dem Buch der Weisheit ohne Zusatz und Erklärung; und doch möchte gerade hierin, in diesem actenmäßigen bündigen Beweisverfahren mit der kurzen Ueberschrift „Got vnser vater vund Egmabel verbüt vns bilder zu machen“ und mit den biblischen Nachweisen im Einzelnen über Verbote des Gözendienstes, über Befehle zu seiner Zerstörung, über Strafen der Gözendiener und über Belohnungen der Gözenzerstörer ein großer Theil der Stärke und des Einflusses dieser Schrift beim Volke gelegen seyn. Dabei hat sich Heßer seine Aufgabe ungemein erleichtert, indem er die Stellen gegen heidnischen Gözendienst und Bilderdienst ohne Weiteres als schlagende Argumente gegen den Bilderdienst seiner Zeit gebrauchte; das war ein Ausfluß eines unklaren Fanatismus und weckte wiederum unklaren Fanatismus gegen einen Cult, der auf besseren Gründen ruhte und bessere Gegengründe forderte. Selbständige Gedanken zeigt Heßer nur in dem zweiten kürzeren Theil, in dem er den zänkischen Päbstlern zur Genüge neben dem für Schriftgläubige hinreichenden Schrift-

*) Dazu vgl. auch die merkwürdige Druckschrift vom J. 1524 (schon 1523 von Heßer aus dem Latein in's Deutsche übersetzt): Sandbrief Rabbi Samuelis des Israeliten ic., worin das vergebliche Warten der Juden auf einen künftigen Messias bewiesen wurde. Mus. helv. VI, 479 ff. Unter anderem Titel ist sie in der Siml. Samml. in Zürich Band 10 (Druck von Ottmar in Augsburg 2. Jan. 1524).

beweis Widerlegungen der vier Argumente oder Einreden gibt: das Alte Testament sey für Christen nicht mehr bindend; man ehre nicht die Bilder, sondern die Heiligen; Bilder seyen der Laien Bücher; sie reizen den Menschen zur Andacht und Besserung. Ohne diesen Widerlegungen im Einzelnen nachzugehen, dürften wir das Characteristische dieses Theils hervorheben, indem wir auf die Aeußerungen des Widerwillens gegen die Bilder achten, wie sie keineswegs nur mit dem freilich stark ausgeprägten Bibelglauben Heger's, sondern auch mit seiner mystischen Grundanschauung in Verbindung stehen*). Diese ringt hier zunächst mit jenem reformirten Abhängigkeitsgefühl gegenüber von Gott, das bei Zwingli so stark hervortritt und das das materiale Complement ist zu dem strengen Schriftprincip: die Ehre der Heiligen, ja besser, die Ehre der Bilder, der rufigen Delgözen, vor denen man kniet und sich krümmt und sein Barett abzieht, die Ehre der schäbigen Gözen, die man immer von Neuem mit Seide oder Gold bekleidet, ist wider die Ehre Gottes, der seine Ehre keinem Andern geben will, der ein Eiferer ist und nicht leiden mag, daß die Seel' der Creatur anhänge. Aber bald genug tritt sie selbständig hervor. „Sind die Bild vnd ölgözen nit mörder, so sy die seelen töden vnd sy von gott irem eegemahel abfüern?“ Nicht einmal ein Crucifix brauchen wir. Denn wir sollen Christum nicht mehr nach dem Fleisch erkennen, sondern nach dem Geist. Wir sind eine neue Creatur, unser Gebet soll nicht mehr in Bildern, sondern im Geist und in der Wahrheit seyn; auch kommt niemand zu Christo, es sey denn, daß ihn der himmlische Vater, Christi Vater und sein eigener Vater, ziehe, während alle Bilder auf Erden an einen Haufen getragen nicht zu Gott ziehen, und nur von fleischlichen Menschen gebraucht werden mögen, unter deren gräuliche Laster der Trunkenheit, Freßerei und Lüste auch dieses Laster nach dem Apostel Paulus gehört. So ist ja auch der Geist die wahre

*) Hinsichtlich der Betonung des göttlichen Worts erwähnen wir aus diesem Theil nur, daß Heger gegen die erste Einrede den Grundsatz ausspricht „Alles, so die Sitten und die Ehr Gottes antrifft und im A. T. geboten ist, betrifft uns auch. Wo das nicht wäre, so möchten wir uns der 10 Gebote auch entschütten“; sofort dann aber auch noch ernstlich an einen neutestamentlichen Nachweis gegen die Bilder geht.

Orgel Gottes, dadurch er gepriesen seyn will und nicht in äußern Orgeln, die Gottes Schmach und nicht sein Ehr sind; auch nicht im Geplärz der Messgesänge, dadurch Gott nicht gelobt noch verbühnt wird, da wir vielmehr geistlich in unsern Gemüthern in Gott „erhugeln“ und ihm singen sollen*). Der Schluß des Buchs lautet kurz, aber kräftig und entschieden genug: „Hus mit inen ins ihür, da gehört das holz hin.“ „Hiemit styssen sich alle Christen, das sy ylenz on verzug die gözen abthund, ec inen Gott die straff zusende, so er gwon ist allen denen zu sende, die seinem wort nit volgend.“ Endlich fordert er die Pöpstler noch auf, Sinen Spruch der Schrift gegen zehn anzuzeigen, daß die Bilder zu etwas Andrem gut seyen, dann in's Feuer.

Wie weitgehende Konsequenzen in diesem Standpunkt Heßer's lagen, ist klar. Noch lag die ganze hergebrachte Theologie mit Ausnahme der durch die Reformation überhaupt erschütterten Dogmen ruhig und friedlich innerhalb seines Ideenkreises, und von Christo, dem Sohn, in dem Gott uns Alles schenkt, und von dem zarten Fronleichnam und Blute Christi und von der h. Taufe und vor Allem von dem lebendigen Gotteswort vernimmt man schöne und ehrerbietige Worte. Und doch waren die Grundlinien seiner späteren Schwärmerei auch schon fertig: das Geisteschristenthum, der Thatendrang, der Märtyrerdrang, der Wetteifer mit dem „Borgänger“, die Ueberzeugtheit vom Kampf mit überweltlichen Mächten und von der nahen Katastrophe durch Christi Wiederkunft. So sehen wir ihn nun zwar nach der Züricher Disputation ganz befriedigt durch die gewonnenen Resultate: er rühmt die frommen Christen zu Zürich, denen von Gottes Gnaden das Evangelium wohl schmeckt, die zum Richter im Gespräche das Wort Gottes eingesetzt; er verkündigt den neuen Ruhm des Wortes Gottes, den es sich in den drei Schlachttagen in der christlichen Stadt Zürich erworben, und den Sieg des unüberwundenen Wortes, das wider die Götzen und wider das Messopfer entschieden habe**). Auch ist er in freundlicher Verbindung mit den

*) Die Stellen über die Orgeln und Messgesänge sind aus den zwei Schriften des J. 1524: Kurze Auslegung über 10 Episteln Pauli und Sendbrief Rabbi Samuelis.

**) Vorrede zur Disputation.

Züricher Häuptern, mit Zwingli und Leo Jud und ihren Familien, mit dem einflussreichen Wolfgang Rüppli oder Zoner, dem Abt zu Kappel, mit dem Züricher Gelehrten Georg Binder, dem späteren Nachfolger des Myconius an der Carolin'schen Schule zu Zürich und Chorherrn daselbst, der ihm mit seinen Notizen bei seinem Referat über die Disputation beistand; mit dem Edeln Wilh. von Zell, dem „Oevater“ Zwingli's *). Bei der Disputation selbst ist er geehrt von den Behörden und gleich nachher werden seine Dienste von Neuem geschätzt. Und doch deutet so Vieles auf einen nahen Bruch: die Freundschaft mit Grebel und Manz, mit denen er in Verbindung stand, auch wenn die Nachricht, er sey der Schüler Manzen's im Hebräischen gewesen, bis jetzt unbewiesen ist **), mit denen wir ihn wenigstens zu Anfang des Jahrs 1525 in engem Bunde sehen und deren weitgehende Opposition gegen wichtige und gegen minutiöse Kirchenbräuche und gegen Zwingli's Mäßigung in den sonst der „Kürze“ sich befleißenden Disputationsacten mit großer Ausführlichkeit gegeben ist; dann diese stürmische Haft gegen die Bilder, deren Entfernung er durch seine Schlussaufforderung dem Pöbel gerade so in die Hände gibt, wie er die bisherigen Bilderstürmereien des Pöbels nicht mißbilligt, eher beschönigt hat ***); endlich überhaupt dieses demagogische, wühlende und streitsüchtig schimpfende Wesen, das man schon aus dem Eifer herausieht, eine kurze Disputationsbeschreibung zu geben, „damit ihrs mit wenig Geld erkaufen möchtet,“ sowie aus jenen Zornworten der Einleitung wider die Weltfinder, die Jebusäer, die Gotteslästerer, denen das „Luder“ hinter den

*) Brief an Zwingli Ept. 1525 a. a. O. Vorrede zur Disput. Beschreib. des Todes Hegers v. Blarer.

**) Panzer, ausführliche Beschreibung der ältesten Augspurg. Ausgaben der Bibel (Münch. 1780) hat diese Nachricht S. 106. Eher hat Heger, wie Manz selbst und Zwingli, bei Jac. Ceporinus in Zürich gelernt.

***.) Einleitung: dann etlich vß vertrunung der gschriift die meß gscholten habend als ein unrecht unnütz ding. Etlich habend ouch etwas bilden hin und abweg gelegt; vß was gemüet, mögend wir nit vrtailen. Vgl. seine nachfolgenden Vertheidigungsworte gegen angeblichen Unfug ähnlicher Art, den er mit Recht läugnet, dabei aber doch zum Patron der Bilderstürmer sich macht.

Ohren sitzt, die aber männlich allesammt zu überwinden sind, so wahr Christus unser Ueberwinder ist. Das Alles hat Hezer selbst charakteristisch zusammengedrängt in seinen stehenden Wahlspruch: o Gott erlös die Gefangenen. Diese Gefangenen sind ihm nicht bloß die in ihren Gewissen, Conscienzen Unruhigen und Trostlosen, sondern auch die durch äußere Sargungen und Menschenverfindungen aller Art Gebundenen; und indem er diese allseitige Befreiung als sein Ziel bezeichnet und an der Spitze der Gefangenen und zu Erlösenden „durch das schwer Egiptum“ ins gelobte Land sich in Marsch und Bewegung setzt, hat er seinen Beruf als radicaler Fortschrittsmann faßsam proclamirt.

Zunächst wirkte nun Ludw. Hezer zu jenen Säuberungen im Landgebiet der Stadt Zürich mit, wie sie gleich nach dem Züricher Gespräch in's Werk gesetzt wurden. In der ersten Hälfte Novembers wurde von einer gemischten Commission, Rathsherrn und Geistlichen, beschlossen, die unwissenden oder übelgesinnten Geistlichen durch eine kurze Einleitung, die von Zwingli verfaßt ward, von der rechten christlichen Predigt zu unterrichten; und gleichzeitig der Abt von Cappel, der Comthur von Rüschnacht und Zwingli, alle Drei Mitglieder der genannten Commission, in's Landgebiet versendet, um durch Zuspruch und Predigten der Reformation Eingang zu verschaffen. Dem Abt von Cappel, dem Gönner Hezer's, war der Landstrich jenseits des Albis, wo Cappel selbst lag, zugeheilt*). Wir finden wahrscheinlich, daß der Abt von Cappel den in der Nähe wohnenden Caplan von Wädenschwyl**) als Gehülfsen bei seiner Commissariatsreise gebraucht habe, womit dann

*) S. darüber Zw. Vad. 11. Nov. 1523, Zw. ep. I, 313 ff. II. A.: additum est, ut Abbas Capellae trans Alpes (Albis) per ditionem urbis Christum praedicet, ubicunque visum erit. Vgl. über Hezer's Verhältniß zu ihm II. Zw. Sept. 1525: Abbas Capellensis promiserat, se mihi quidpiam scripturum.

**) Meist läßt man Hezer früh von Wädenschwyl als Priester nach Zürich kommen. Ich finde nichts Sicheres für diese Angabe. Während des Züricher Gesprächs ist Hezer in Zürich in einer „Herberge“ (Einf.) und sein gleichzeitiger Streit mit dem Pfarrer von Majchwanden zeigt, daß er seinen Platz immer noch am obern See in Wädenschwyl hat. Daß er seine Vorrede zum Züricher Gespräch (8. Dec.) von Zürich datirt, beweist gar nichts.

die Erneuerung eines Streits zusammenhängen mochte, den Heger schon vorher mit einem altgläubigen Pfarrer dieser Gegend angefangen hatte.

Im Herbst 1523 hatte der leidenschaftliche Heger dem Pfarrer Conrad von Maschwanden (an der Südwestgränze des Züricher Gebiets) in seine Predigt in der Kirche „öffentlich darein geredet;“ der Streit war vor die drei Leutpriester und zuletzt am 22. October vor den Rath gekommen, der parteilich genug den Angeklagten, Ludwig Heger, ledig sprach und den Pfarrer wegen seiner Widersetzlichkeit gegen das Schriftgebot der Behörde ernstlich verwarnte, Beide übrigens gleichmäßig in die Kosten verurtheilte*). Der Mann rächte sich nun auf der Kanzel: es sey soweit gekommen, daß man eh' einen Buben schirme, als einen frommen Priester; ihm geschehe Gewalt wider Gott, Ehre und Recht mit dem Buben, der ihm ein Schelm und ein Bube seyn müsse, so lang er lebe; die Herren zu Zürich habe man bisher für die obersten und weisesten Eidgenossen gehalten: ihn wolle bedünken, es sey nicht mehr so, doch wolle er bald Bessres hoffen. Die Reformbotschaft selbst, der Abt von Cappel an der Spitze, gab ihm neuen Stoff zur Unzufriedenheit: bei ihrer Anwesenheit in dem Nachbarorte Metmenstetten, unterstützte er den ihm gleichgesinnten Pfarrer des Orts durch lebhaften Zuspruch an das Volk, für Herstellung der alten Predigt rühriger zu seyn. Wir wissen nicht sicher, ob die Ausbrüche gegen Heger mit der Commissionsreise des Abts von Cappel in der oben angenommenen Begleitung Heger's zusammenhängen; jedenfalls nahm sich der Abt sofort Heger's auf's lebhafteste an, sammelte beschworne Kundschaften über jene Aeußerungen, brachte den Pfarrer in's Züricher Gefängniß, und wiederum zu Ungunsten des Pfarrers und sehr ehrenvoll für Heger wurde am 21. März 1524 vom großen und kleinen Rath beschlossen: der Pfarrer ist nur nach Bezahlung aller in Zürich und in der Landschaft aufgelaufenen Kosten des Gefängnisses zu entlassen, hat aber sein Verbleiben im Gebiet zu beschwören und

*) Sammlung einiger Erkenntnisse des Rathes zu Zürich 2c. in Joh. Conr. Füßlin's Beiträgen zur Erläut. der R. Ref.-Gesch. des Schweizerlands II, 32 f. Erkenntniß Donn. vor Sim. Subä.

gegen die Herren von Zürich und Herrn Ludwig Heber ausdrücklich zu bekennen: er habe ihnen unrecht gethan und wisse nichts von ihnen, dann alle Ehr, Frömmigkeit, Liebes und Gutes*).

Dies war übrigens das Ende der guten Tage Heber's in Zürich. Bald darauf finden wir ihn als Literaten in Zürich zurückgezogen und halb vergessen lebend, und einen Augenblick nachher zieht er unmutig und ungeduldig aus Zürich hinaus. Ueber dieser Wendung der Dinge liegt ein Dunkel; man kann daran denken, daß Heber's Unvorsichtigkeiten ihm seine Stelle gekostet, nicht unwahrscheinlich aber ist, daß der Pfarrer von Maschwanden den Todfeind in das Unglück nachzog, das jener ihm bereitet. Thatsache ist, daß der Pfarrer das Urtheil des Züricher Raths sich nicht ohne Weiteres gefallen ließ, daß er zwar, um aus dem Gefängniß zu kommen, die Geldzahlung versprach, sofort aber auch sich anschickte, aus dem Züricher Gebiet zu ziehen und gleichzeitig die in Luzern versammelten Eidgenossen um Hilfe gegen die ihm geschehene Vergewaltigung anrief, die rasch genug in den letzten Tagen des März oder zu Anfang Aprils in einer kräftigen Zuschrift an Zürich gewährt wurde, nachdem schon am 21. März wegen der Reform überhaupt eine warnende Gesandtschaft von Luzern eingetroffen. Der Rathsbeschluß vom 6. April in dem unmuthigen Antwort allerdings nicht verlegenen Zürich: die Verhandlung mit dem Pfarrer den Eidgenossen mitzutheilen „in der Hoffnung, sie lassen es dabei bleiben und strengen meine Herren seinet halbs nicht weiter an“, zeigt wenigstens soviel, daß die Anforderung eine sehr ernstliche gewesen seyn muß, und bei der Ueberlegenheit, mit der damals noch die altgläubigen Orte gegen das Vorgehen des isolirten Zürich opponirten, und bei der offenliegenden Partheilichkeit, mit der in jenem Streite für den Streitfänger Heber entschieden worden war, liegt die Vermuthung nahe, daß auf Andringen der Eidgenossen zur Herstellung der Gerechtigkeit auch Heber seiner Stelle entsezt worden sey**).

*) Füßlin a. a. D. S. 53 ff.

**) Die Rathserkenntnisse a. a. D. Fast gleichzeitig wurde der Chorherr Anselm Graf auf Fürbitte der Eidgenossen des Gefängnisses entlassen. (Donn. u. Remin.) Daß H. in der letzten Zeit seines Aufenthalts in der Schweiz ohne Stelle gewesen, beweise ich nicht nur aus der Unterschrift der Jahrb. f. D. Theol. I.

erschien von ihm der schon im J. 1523 übersezte und nun 1524 gedruckte Sandbrief Rabbi Samuelis des Israeliten, in dem er die für ihn zur Herstellung des Reiches Gottes unumgänglichen Juden vom vergeblichen Warten auf den Messias abzubringen suchte; sodann mit Vorrede vom 29. Juni 1524 „Ein kurze, wolgegründte Auslegung über die Zehen (nachgeenden) Episteln S. Pauli, Erstlich im Latein durch Joannen Bugenhag auß Pomern, Bischoff zu Wittemberg, beschriben, verteütscht durch Ludwig Häzer*).

Die letzte umfangreiche Schrift besonders ist bezeichnend für die Stellung, in die Hezer sich mehr und mehr hineingedrängt sah. In der Widmung an Andreas Reim, Bürger zu Augsburg, seinen getreuen lieben Freund und Bruder preist er einerseits den neuen Segen des göttlichen Worts, die geistliche Benedeiung allerlei Art, mit der uns der Vater im Himmel überflüssig begossen und reichlich begabt hat durch Oeffnung seines Worts, des einigen Sündertrosts, der ganz vorzüglich in den Briefen Pauli für alle Krankheiten und Gifte der Conscienczen niedergelegt ist. „Mein Bruder, wie mag doch der recht Joseph sein ernstliche Liebe gegen uns, seinen verarmten Brüdern, nicht verbergen? wie laßt uns doch unser Gott so gar nit durch das schwer Egipptum ziehn ohn' Erquickung eines kühlen, frischen Trunks Wasser!“ **) Anderntheils spricht er auffallend stark gegen die furchtsamen Ausleger des Wortes Gottes, die man allenthalben treffe. Er bittet Gott, treue Diener seines Worts zu geben, die nichts Andres mit uns reden, denn daß sie frei sagen dürfen: das redet der Herr unser Gott. Es sind ja unsre Gutgedünken so groß, wir sind zu gelehrt, zudem so furchtsam und zaghaft, als falle der Himmel auf uns und Gott sey heut nit wie gestern. Ver-

Vorrede zur Uebersetzung der 10 Episteln Pauli (s. u.) „geben zu Zürich am 29. Tag Junii 1524,“ sondern aus dem ganzen verbissenen Zorn, der aus dieser Vorrede spricht, endlich aus der sonst unerklärlichen Reise, die er gleich darauf nach Augsburg unternommen hat. Der ehrende Rathsbeschluß vom 21. März 1524 aber galt sicherlich nicht schon einem stellenlosen unzufriedenen Literaten.

*) Briefe zu den Eph., Phil., Col., Theff., Tim., Tit., Philem., Hebr.

**) Man sieht hier wieder das unklare Zusammenwerfen von Gott und Christus. So heißt in derselben Schrift Christus unser Herr und Vater.

flucht, wer sein Schwert nit auf die Haut laßt gehen, wie ich besorg Viele thun, die nit Christum, sondern sich selbst predigen, die der heil. Schrift Gewalt und Unrecht thun und bei denen wir wohl sehen können, wo sie der Schuh drückt. Deutlich genug stellt er sich hier mit seinen radicalen Gedanken in ausgesprochenen Gegensatz gegen den vorsichtigeren und gemäßigeren Gang Zwingli's in der Reform, obwohl diese gerade damals seit April und Mai 1524 sehr entschieden gefördert wurde. Mit großer Leidenschaftlichkeit, öfters im Ton alttestamentlicher Redeweise und unter finsterner Drohung mit göttlichen Strafgerichten erklärt er sich an der Spitze eines „kleinen Häufleins“ gleichzeitig und in unklarer Vermengung gegen die evangelische Laubeit und Halbheit, wie gegen die dem Evangelium offen feindliche Welt. „Es muß erschrocken seyn:“ an Widerkämpfenden freilich wird kein Mangel seyn, die Gott in seinen Rathschlägen anfahren und die Menschen am Eingang des verheißenen Reiches (wie einst die Juden am Eingang des gelobten Lands) entzwerch im Weg stehend hinterstellig und säumig machen. Es ist je und je gewesen, daß das Gute dem minderen Theil gefallen hat. So muß' auch Christus, unser lieber Herr und Bruder, daß die Seligkeit eigen war, in seine Herrlichkeit gehen mit Angst und Noth. Sollten wir's besser haben, dann Christus und die Apostel gehabt haben? So hat auch der Teufel sein Reich der Finsterniß (von dessen Gewalt er noch an andern Orten reden wird), nämlich die Welt: die wird nicht feiern, als wir vor Augen sehen, sondern alle Aldern ausstrecken, wie Gottes Wort, wie der blutig Christus verheßt und aus dem Gejagd getrieben und verschaucht werde. Aber Gott, ohne den sie handeln unter ihrem Herrn und Hauptmann, dem Teufel, Gott, der sein nicht spotten läßt, wird ihre Rathschläg' wol zu Boden richten; er wird ein Schauspiel aus ihnen machen vor aller Welt. Christus, der Gottlosen Narrenkappe, wird sie selbst für Narren halten und in ihrem Umkommen ihrer lachen. Gott, der starke, alte Gott Israels, der diesen Handel angehebt hat, der wird ihn auch ausmachen. Fürchte dir nicht, du kleines Häuflein; ist Gott mit dir, wer wollt' wider dich seyn? Gott wird Aller derer, so wider ihn streiten, Zäh'n' in ihren eigenen Mäulern zermelben und sie werden zerfahren wie ein

urblüzig Wasser. Seinen Bogen wird er spannen und sie kommen um, sie werden zergehen, wie ein gelindet Wachs. Ganz bezeichnend sind die Schlußworte des Buchs: o Gott mein Vater, verleih' uns unerschrockene Propheten, die mit Vertrauen dein einzig ewig Wort ohn' allen Zusatz ihrer Vernunft predigen, damit wir dich, unsern Vater und andere Menschen für unsre Brüder und Schwestern von Grund des Herzens lieben, ja aus reinem Herzen. Thu' meinen Mund auf, so werd ich dein' Wahrheit unerschrocken reden. Amen. D. G. C. D. G. Der „frische, kühne“ Heger (wie er sich selbst nennen läßt) hat hier offen geredet.

Noch ein Augenblick und Heger begegnet uns auf der Wanderschaft aus dem undankbaren Zürich hinweg der Fremde zu. Um wie der blutige verhezte Christus sein Kreuz zu tragen? Ueber die Gründe seines Weggangs fehlen allerdings nähere Nachrichten; wir wissen nur, daß Zwingli ihm einen Empfehlungsbrief schrieb (16. Juni 1524) an den Augsburger St. Annenprediger Frosch, in dem er ihn einen im Christenthum vorzüglich gelehrten jungen Mann nennt und genaue mündliche Berichte Heger's über die Züricher Verhältnisse in Aussicht stellt*): und daraus geht immerhin soviel hervor, daß er in gutem oder doch leidlichem Frieden von Zwingli geschieden ist. Demohngeachtet dürfte man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Unbehaglichkeit seiner äußeren Stellung, wie der ganzen Stellung der radicalen Partei gegenüber dem überlegenen Walten Zwingli's ihn hinausgetrieben. Insbesondere dürfte damals die immer bestimmtere Lostrennung Zwingli's von der in jenen Kreisen herrschenden und immer wichtiger behandelten Beurtheilung der Kindertaufe die stürmenden Geister aufgeregt haben. Soviel ist Thatsache, daß schon im Sommer 1524 von radicalen Pfarrern, Wilhelm Reublin zu Wyttikon voran, auf Abschaffung der Kindertaufe hingewirkt, vom Züricher Rathe aber unter Mitwirkung Zwingli's, der doch noch im J. 1523 den Bedenken Hubmeier's, Grebels u. A. gegen die Kindertaufe wieder-

*) Cetera, quae apud nos aguntur, ex ordine narrabit Ludov. Haetzer, juvenis rem christianam adprobe doctus, quem et tibi commendamus. Zw. ep, I, 343 ff.

holt Recht gegeben, mit Gefängnißstrafe gegen Neublin und schon unterm 11. August mit Strafbedrohung gegen tauffäumige Eltern geantwortet wurde. Thatsache ist auch, daß Hezer nicht bloß später entschieden auch in diesem Punkt auf radicaler Seite stand, sondern daß ihn auch Bullinger ganz im Allgemeinen den Häuptern der ersten Züricher Täufergemeinden zuzählt*). Die freundliche Verabschiedung von Zwingli bei aller innern Entfremdung hat nach späteren Proben aus dem Leben Hezer's im Geringsten nichts Auffallendes.

Der Weg Hezer's ging nach Augsburg, wo er an dem reichen und einflußreichen Freunde Andreas Kem eine Stütze finden konnte; schon mit seiner Widmung der paulinischen Briefe vom 29. Juni (nachdem der Empfehlungsbrief Zwingli's bereits am 16. Juni geschrieben war) und in dem der Widmung angehängten Gruß an die Augsburger Christen, „selig seyend alle Brüder vnd Schwestern zu Augspurg“ scheint er sehr bestimmt auf ein gutes Unterkommen in Augsburg reflectirt zu haben. Dieses konnte er nicht bloß bei den reichen Gönnern des Evangeliums in dieser reichen Stadt, sondern insbesondere auch als Literat bei den blühenden und besonders in Bibelübersetzungen thätigen Buchhandlungen eines Dr. Sigmund Grimm, Silvan Ottmar, Heinrich Steyner, Melchior Rammingen, Hans Schönsperger, Simprecht Ruff mit Leichtigkeit finden. Obnehin trug er sich mit dem Gedanken, den er schon in der Vorrede des letzter erschienenen Buches ankündigte, auf die Bitte vieler frommen und gelehrten Christen die Auslegung Bugenhagens über den ganzen Psalter Davids zu verdeutschen, um zusammenstehend mit Pommeranus der Gemeine seine Gabe darzustrecken; ja er hatte schon angefangen, „etliche Summ' zu verdeutschen“ und meinte, das Ganze, „darin man einen gewaltigen Geist,“ die rechte Orgel zum Preise Gottes sehen werde, in Bälde liefern zu können. Doch kam er in Augsburg nicht zu dieser Arbeit, wie er schon in der in Zürich geschriebenen Widmung die Befürchtung ausgesprochen, der Teufel werde ihm seltsame Pöffen reißen, da dies keine Sache für ihn seyn werde. Auch mochte ihm seine Arbeit wegen der im

*) Füßlin 2, 64 ff. 1, 192.

J. 1524 in Augsburg erschienenen mehrfachen Psalmenübersetzungen überflüssig erscheinen. Durch Andr. Reim konnte es ihm gelingen, erwünschte Verbindungen in Augsburg zu finden. Urbanus Regius kam er um so näher, je genauer Andr. Reim mit Jenem stand, der sich den Klienten Reims nannte und ihm in demselben Jahr auf seine Bitte um Aufklärung über die schlimmen Nachreden gegen die neuen Uebersetzungen des N. T. den kurzen gedruckten Bericht widmete: ob das new testament yet recht ver-teutschet sey*). Auch war Urb. Regius ganz entzückt über den Brief Zwingli's an Joh. Frosch, „diese lauterer Geistesflammen des Gottesmannes“, während der Empfänger desselben über die Einmischungen, Belehrungen und Aufforderungen Zwingli's ärgerlich werden wollte**). Aber Andreas Reim konnte Heger auch in Verbindung mit den vornehmeren Kreisen Augsburgs bringen. So sehen wir ihn denn gleich darauf von dem Augsburger Patricier Georg Regel (Riegel) und dessen Frau in's Haus aufgenommen, ähnlich wie die Augsburger Patricier auch sonst aus Interesse oder aus Pomp sich junger Gelehrter annahmen und wie auch der stellenlose Urb. Regius im Jahr 1523 und 1524 von Andr. Reim und Luc. Gafner Gastfreundschaft genossen hatte. Mit diesem Mann, der auch später selbst in der Verbannung als edelmüthiger Unterstüßer evangelischgesinnter Männer erscheint, durfte er als Gesellschafter und wohl auch Prediger auf seine im Bairischen, wie es scheint bei Donauwörth gelegenen Güter gehen. Es war aber eine kurze, höchstens vierteljährige, in ihrem Schlusspunkt das abenteuerliche Leben, in das Heger von jetzt ab hineingeworfen war, im Voraus signalisirende Thätigkeit: von dem fegerspürenden Herzog von Baiern, der in ähnlicher Weise drei Jahre später den Augsburger Prediger Mich. Cellarius auf den Gütern des Bürgermeisters Ulrich Kehlinger zu fahen suchte, wurde das Regel'sche Schloß genommen, und Heger, dessen Wirksamkeit und wohl auch Unvorsichtigkeit der Angriff zunächst

*) vom 15. Oct. 1524.

**) Geht aus der Zuschrift Urb. Regius an Frosch nach Durchlesung des zwinglischen Briefs hervor, Zw. ep. 1, 345 f.

gegolten, floh mit den Patronen nach Augsburg zurück. Das war im Herbst 1524 *).

Diese Ungunst des Schicksals und die augenblickliche Ausichtslosigkeit in Augsburg ließ ihn hier nicht lange weilen. Von Urbanus Regius wurde er wohl wieder freundlich aufgenommen und mit literarischen Vertraulichkeiten beehrt, dagegen fürchtete Georg Regel, durch offene Verbindung mit dem verhassten Heßer sich und seine Besitzungen gegenüber dem bairischen Herzog weiter zu compromittiren. So kehrte denn Heßer bald genug von seinem Streifzug nach Deutschland in die Schweiz zurück; und wieder betrat er Zürich **). Die radicale Bewegung war hier gerade in entschiedener Steigerung: „die Schwemme des römischen Wasserbads,“ des „päpstlichen und teuflischen Gräuels“ der Kindertaufe wurde immer wüthender angefeindet, und zugleich die Aufrichtung einer neuen Kirche Abgesonderter von der Welt nach dem Muster der Apostelgeschichte, übrigens mit der ausgesprochenen Tendenz auf eine veränderte Rathsbesezung und Umwälzung der socialen Ordnungen angestrebt. Am gefährlichsten trat vorerst die Opposition gegen die Kindertaufe auf: trotz der Warnungen schon im Sommer 1524 ließen Viele ihre Kinder nicht mehr taufen, und die Räthe mußten sich entschließen, gütliche Verhandlungen zwischen den Züricher Predigern und den Radicalen anzubahnen, die nach

*) Hetz. Zw. 14. Sept. 1525: I, 406 ff. Aus diesem Brief ergibt sich für den genauer Blickenden die ganze Verbindung Heßer's mit Regel, die Begleitung auf's Gut und die Rückkehr nach Augsburg; als Zeitpunkt der Rückkehr ergibt sich ebenso der Herbst 1524. Als Heimath Regel's erscheint nach einem andern Brief Rögel. ad Zw. 7. Aug. 1528 II, 212 Donauwörth, mit dem er immer noch in Verbindung steht. Er unterstützt 1528 den vertriebenen ev. gesinnten Abt von Donauwörth mit einem Stipendium Rög. Zw. II, 212. Als Augsb. Patricier erscheint Regel bei Gassar. Chron. Aug., Meneken I, 1755. Heberle hat in seinem sonst lehrreichen Aufsatz über Denk, Stud. u. Krit. 1851, I, 121 ff. S. 139 die Chronologie etwas verwirrt, wobei er Hagen folgte: in dem Aufsatz v. Jahr 1855 ist es gebessert.

**) H. erzählt den Besuch, den er im Herbst 1524 bei Urb. Regius machte, im Brief an Zwingli Sept. 1525. Derselbe Brief zeigt die Bedenlichkeiten Regel's gegen Aufnahme Heßer's in sein Haus, aus Furcht vor dem bairischen Herzog. Dies bezieht sich zunächst auf die neue Ankunft Heßer's in Augsburg zu Anfang 1525, zeigt aber deutlich, daß der Patricier noch vielmehr früher gegen die Gemeinschaft mit Heßer bedenklich seyn mußte.

wenigen Zusammenkünften fruchtlos verliesen, während gleichzeitig zum ersten Mal einem Duzend und mehr Personen von den Häuptern die Wiedertaufe gespendet wurde, von der man Zwingli gegenüber bis jetzt gänzlich geschwiegen hatte. So standen die Dinge schon in der Mitte Decembers 1524*). Mit aller Lebhaftigkeit hat sich Heger, obwohl er auch Zwingli noch besuchte und seine bairischen Abentheuer ihm erzählte**), an dieser Bewegung theilhaftig. Die Kindertaufe erschien ihm, wie er in einer Schrift des Jahrs 1526 sagt, nach seiner „lauteren Meinung“ als „ganz unrecht,“ als eine Erfindung des Pabstthums, das in seinem Buch dem äußeren Wassertauf die Seligkeit zugeschrieben, welche doch des einigen Glaubens und des untadeligen Vertrauens in Christum ist, das die Taufe mit schädlichem Aberglauben ohne Maß umgeben, das die ungetauften Kinder für verdammt erklärt, ihnen andre Stätten der Begräbniß angewiesen, als den übrigen Christenleuten, und durch das Alles nicht ohne Ursache den Tauf ihm argwöhnig gemacht hat. Dagegen hat er nach derselben Erklärung den Wiedertauf nie gerühmt, derselbe hat ihm von Herzen mißfallen, weder schriftlich noch mündlich hat er ihn gelehrt, „es ist mir auch nie zu Sinn gekommen, Gott sey Lob!“ Seine Erklärung ist bemerkenswerth, sofern sie besonders zeigt, daß ein tiefer und humaner Widerwille gegen die starre römische Verdamnung der ungetauften Kinder zu seiner Verwerfung der Kindertaufe stark mitgewirkt hat. O wie viel elender betrübter Herzen, ruft er aus, hat man vielen frommen Müttern gemacht, die nicht anders vermeinten, denn ihre ungetauften Kindlein werden verdammt: dessen geben sie mir Zeugniß; auch die besonderen Stätten der Begräbniß, da man sie nicht zu andern Menschen begraben hat, allein aus der Ursache, daß sie Gottes Angesicht nicht mehr sehen werden. O der Wütherei, so doch eben als wohl zu glauben ist (ich will nichts unbesinnt schließen!), daß ungetaufte Kindlin der Christen gleich als wohl selig werden

*) Vgl. über diese Verhältnisse Füssli, 1, 189 ff. Schuler-Schultheß, Einl. in Zwingli's Schrift „vom touf“ 2c., deutsche Schr. II, 1, 230 ff. vgl. bes. den Brief Grebel's an Badian vom 8. Dec. S. 231.

**) Hetz. Zw. Sept. 1525 a. a. D. evenit — ante annum, quum, ut scis, in Bavaria eram.

und seyen, als die Getauften; ja was wollt's hindern*)? Andererseits wird man aber auch nicht übersehen, daß dieser humanen Gereiztheit gegen die Uebertreibungen des Werths der Kindertaufe jene Verachtung der äußeren Handlung, des äußeren Sacraments zur Seite steht, die auf Grundlage des inneren Geistesbunds zwischen Gott und Mensch nicht bloß gegen die vorzeitige Taufe opponirt, sondern auch für die Wiederholung der Taufe, d. h. für die wirkliche Wiedertauferei kein Wort der Unterstützung hat. So wenig übrigens Häger diese zu billigen vermochte, so wenig war er (wie er dies auch stillschweigend eingesteht) der Mann, der gegen die Verirrung seiner Partei opponirte: seine Verbindungen in Zürich und in Augsburg zeigen, daß er bei der allgemeinen Geistesverwandtschaft mit den Täufern diese Differenz zu übersehen wußte; ähnlich, wie es auch Denk gehalten hat. Daß er eifrig gegen die Kindertaufe gewirkt, zeigen die raschen Maßregeln der Regierung gegen ihn; auch wird es nicht ganz zufällig seyn, daß noch später neben der Herrschaft Grüningen insbesondere Wädenschwyl täuferisch gesinnt war**). Der Beginn der Wiedertaufe in Zürich war für Zwingli der Anlaß, den Streit mit den Gegnern, die ihre neukirchlichen Tendenzen enthüllten, offen auf die Kanzel und vor die Gemeinde zu bringen, während Jene dann wiederum durch alle Mittel der Schwarmgeisterei, durch haufenweises Aufziehen in alttestamentlichen Bußgewändern unter Strafreden wider den alten Trachen (Zwingli), unter Weissagungen und Beherufen über Zürich, eine Katastrophe gegen die gemäßigte Reformation herbeizuführen suchten***). Es mißlang. Auf den 17. Januar 1525 wurden die Neuerer vor Bürgermeister, Rath und großen Rath der 200, sowie vor die Gelehrten zu einem Gespräch berufen, und trotz der Anstrengungen Grebel's, Manzens und insbesondere Wilh. Reublin's gegen die Kindertaufe und für die Wiedertaufe blieb Zwingli als der Ueberlegene auf

*) Vom Sacrament der Danksagung. Von dem waren natürlichen verstand der worten Christi: DAS IST MEIN LEIB, nach der gar alten Lervern erklärung, im Latein bschriben durch Jo. Ecolampadium, vertelitscht durch Ludvigen Häger. O Gott, erlös die gefangnen. MDXXVI. Vorrede.

**) Füßli 3, 10.

***) Füßli, 1, 198 f.

dem Platz. Schon am 18. Jan. erging der Befehl des Rathes in die Landschaft, trotz des Streits die Kinder zu taufen, die noch ungetauften bei Strafe der Gebietsausweisung innerhalb 8 Tagen zur Taufe zu bringen, und am 21. Jan. wurde beschloffen, Grebel und Manz zur Ruhe und Unterwerfung anzuweisen, und, um weiteren Unordnungen vorzubeugen, die fremden Theilnehmer, Reublin von Wyttikon, Brödlein zu Zollikon, Ludwig Heger und den Buchführer Andr. Stelzer aus dem Gebiet schwören und dasselbe innerhalb 8 Tagen räumen zu lassen*). Reublin und Brödlein zogen über Egglisau und Hallau dem Rheine zu nach Schaffhausen und Waldshut, Heger wandte sich von Neuem nach Augsburg, nachdem der wackere Abt von Cappel auch in dieser Lage noch freundlich ihn verabschiedet und auf briefliche Mittheilungen vertröstet hatte**).

2) Heger als Haupt des Augsburger Radicalismus.

Auf gut Glück reiste Heger wieder nach Augsburg; und er fand hier auch auf einige Zeit sein Unterkommen. Zwar bei Georg Regel wurde er nicht mehr aufgenommen, da dieser immer noch sich wegen Baierns fürchtete, doch blieb er in Verbindung mit dem einstigen Patron und suchte im Uebrigen als Literat und wahrscheinlich auch Corrector bei Sylvan Dttmar den nöthigsten Unterhalt zu gewinnen***). Mit alle dem blieb Heger in Augsburg doch eine sehr untergeordnete Persönlichkeit in sehr ordinären Verhältnissen. Dazu war Heger nicht angelegt. Seinem persönlichen Streben aber kamen Zeit und Umstände entgegen. Er fand in Augsburg vor Allem eine radicale Partei, welche der zwischen altem und neuem Glauben noch sehr schwankende städtische Rath soeben nur mit Gewalt der Waffen und mit Hinrichtungen nie-

*) Befehl des Rathes Mittw. vor Seb. ib. 1, 189 ff. Samst. nach Seb. 4, 251 f. Der letztere Rathsbeschluß über Heger wird bei Füßli so ganz am Schluß seiner Mittheil. über die Wiedertäufer ohne alle Vorandeutungen gegeben, daß kein Wunder ist, wie dieses Factum bis jetzt so allgemein übersehen worden ist (auch in m. Art. über Heger in Herzogs Enc.).

**) Briefe Brödlein's aus Hallau nach Zollikon, Füßli 1, 201 ff. Hetz. Zw. Sept. 1525 a. a. D.

***) S. den Brief vom Sept. 1525 an Zwingli, aus dem die Verbindung mit Regel und mit Dttmar hervorgeht. Im Uebrigen heißt es: vivo ut possum.

dergeschlagen hatte. Der züricher und der wittenbergische Unruhegeist machten damals ihre Runde in Süddeutschland. Am 15. Sept. 1524 fielen vor dem Rathhaus auf dem Blutgerüst die Häupter zweier Weber, alter, sechszigjähriger Männer, die zur „Empörung“ wegen der Entfernung des polternden Barfüßerpredigers Joh. Schilling am meisten beigetragen*). Es war das kein Ereigniß, das so bald vergessen werden konnte; das Mißtrauen gegen Rath und Prediger, gegen Urbanus Regius zumal, der in den Platz Schillings eingetreten und dem das Volk gleich in der ersten Predigt durch lautes Geschrei Stille geboten, blieb wach, und der unge störte Fortbestand der Bilder und Messen, gegen die Schilling so laut geredet, und der ganzen Herrlichkeit und Pracht des verhaßten Clerus machte die Gährung, die sich in die Weberzunft nach alten Vorgängen wieder am meisten setzte, permanent. Die Opposition rundete sich ab, und je mehr sie Titel aushängte, um so begieriger fiel ihr nicht bloß die religiöse Hitze, sondern auch das neugierige, für das Pikante und Modehafte besonders empfängliche Augsburger Publikum zu. Gerade jetzt kam die Opposition gegen die Kindertaufe und die Wiedertäu ferei auch in Augsburg auf, nachdem im vorigen Jahr (1524) Simon Stumpf, ein Züricher Versprengter, die dortigen radicalen Ideen bis in die Nähe Augsburgs, nach Ulm, getragen, und wohl auch Hezer selbst schon vorbereitend gewirkt hatte. Bald genug war in demselben Jahr 1524, um die Längnung des alten Dogma's voll zu machen, auch die karlstädtische Lehre vom Nachtmahl nach Augsburg gelangt, und mit dem triumphirenden Bewußtseyn, der Lüge des Papstthums auf den Grund gekommen zu seyn, nannte man sich selbstgefällig „karlstädtisch“ und höhnte um so leidenschaftlicher den brödernen Luther-Gott, je hitziger Urbanus Regius nach kurzem Schwanken auf der Kanzel und in einer Druckschrift schon im Herbst 1524 gegen Karlstadt in die Schranken trat**).

Rechnet man zu dem Allem endlich die im Frühjahr 1525 zum Ausbruch gekommene social-religiöse Revolution des Bauern-

*) Vgl. m. schwäb. Ref. S. 32 ff.

**) Vgl. darüber m. Aufsatz über Zwinglianismus in Schwaben, Theol. Jahrb. 6. 1854, S. 549.

krieges, gegen dessen Bedrohung innerhalb der eigenen Mauern bei den starken Gegensätzen des Besitzes, der Rechte, des Glaubens der Augsburger Rath starke Truppenhaufen aufzubieten für nöthig fand, so ist wohl klar, wie die Ereignisse selbst Heger in Augsburg eine Stellung schaffen und wie sie ihn zur Wiederaufnahme alter Pläne, die der Ortswechsel abzuschneiden schien, ermuntern mußten.

Wirklich hat sich Heger mit allem Eifer der Neuerungsparthei in Augsburg angeschlossen. Er erscheint insbesondere als das erste bekannte Haupt der nachher so bedeutenden Anabaptistengemeinde Augsburgs; wir wissen wenigstens, daß er in den geheimen Conventikeln Augsburgs gegen Zwingli und Leo Jud, die unerschrockenen Bekämpfer der Züricher Fortschrittsmänner, auf's lebhafteste kämpfte*). Mit der karlstädtischen Lehre, die er erst in Augsburg kennen gelernt zu haben scheint, war er ebenso sehr rasch befreundet; er rühmte sich des Namens eines Karlstadianers**) und brannte von Leidenschaft gegen die Vertreter der lutherischen Ansicht, einen Urbanus Regius, der ihn freundschaftlich aufgenommen und den er nun als wüthenden Feind des neuen Nachtmahlsglaubens bei Zwingli verlästerte, einen Joh. Bugenhagen, mit dem er erst das Jahr zuvor in seiner Uebersetzung des paulinischen Commentars „zusammengestanden“ und gegen dessen Nachtmahlsbrief an Joh. Hef in Breslau (1525) er nun Millionen von Democriten herbeiwünscht, ihn würdig auszuscheiden und zu „befaden“ (concacarent), einen Amsdorff endlich, dessen schmutziges Buch ihm, wie jenes, geringer zu seyn scheint als „Kuhmist.“ Ja mit aller Macht verläumdender Bosheit sucht er Zwingli zu einer bei Ottmar zu druckenden Antwort gegen Bugenhagens Brief zu treiben, den (nach einer tollen Combination Heger's) Urbanus veranlaßt habe, den nun auch noch der Augsburger Prediger Stephan Agricola, Urbanus zu Gefallen, in's Deutsche überseze und von dem man schon jetzt in Augsburg allenthalben prahle:

*) Oec. Zw. 4. Nov. 1525: (Augustani) nunc scribunt, ideo (H.) proscriptum, quod tibi ac Leoni fecerit negotium et ex Catabaptistarum numero sit. I, 432 ff.

**) Hetz. Zw.: mirum, quam odiat eos, qui aut tibi aut Carolstadio, ut vulgo dicimus, adhaerent.

der Sector Zwingli habe an Pomeranus seinen Achilleus gefunden*)! Sehen wir von diesen Wuthausbrüchen Hezer's ab auf die Gründe seiner neuen Ueberzeugung, so ist diese ihm kurzweg fertig „ich schaue an, lese und staune an diese blinden Theologen, die uns Christus anderswo, als zur Rechten seines Vaters zeigen wollen**).“ Die alte Nachtmahlslehre gehört einfach zu den unzähligen Mißdiensten, Gözendiensten, Aberglauben, welche auch nur obenhin anzutasten und zu bezeichnen schwer wäre. Immerhin aber ein besonders schadhafter Irrsal ist der vom hochwürdigen Nachtmahl, dadurch der Larvenkönig, der Antichrist viel armer, zerhuderter, elender Gewissen gemacht hat mit seiner tyrannischen Lehre, daß man den wahren natürlichen Leib und Blut Christi im Brod und Wein glauben soll. Denn das ist ja deutlich wider den gemeinen Glauben, wornach Christus aufgefahren gen Himmel sitzt zur Rechten Gottes, und wider die päpstlichen Rechte selbst, in denen die Dertlichkeit Christi im Himmel zur Rechten des Vaters angenommen ist. Welche Zunge aber könnte erfolgen, welcher gräuliche Mißbrauch daraus in der widerchristlichen, bei jener Auslegung allerdings frei bestehenden d. h. berechtigten Messe erwachsen ist! dadurch das theure Leiden Christi und sein Blutvergießen zernichtet und eitel gemacht wird***)! Wenn aber aller Hauf der ungeistlichen Geistlichen fürgegeben hat, in der Empfangung des Sacraments erlange man Nachlassung aller Sünden, so ist das die höchste Schmach Gottes und ein wahrer Abweg von der Seligkeit. Christus sagt: welcher in mich glaubt, der wird selig. Er sagt nicht: welcher das Sacrament empfaht. Nein! es muß da ein steif, fest Vertrauen seyn auf das Leiden Christi und auf die vielfältig Barmherzigkeit Gottes, und dieser

*) Hetz. Zw. a. a. D. Er erzählt, Urb. Regius habe ihm im Herbst 1524 erzählt, Alles, was unter dem Namen Hesus geschrieben werde, komme von ihm. Nun combinirt Hezer, der Brief Pomeran's an Joh. Hef müsse von Urbanus aus Feindschaft gegen Zwingli hervorgerufen seyn.

**) A. a. D.

***) Schlechts, ist Blut und Fleisch wesentlich hie verborgen, so besteht das opffer (die Mess) frey, trutz das es nemants umstossen mög. Erfindet sich, das man hie weder flaisch noch blut wesentlich suchen noch finden mög oder soll, als dann so ist die Mess gefallen. Ganz scolampadisch!

Glaube, der nicht ohne das Werk der Liebe ist, macht dich selig. Hat man auch lange Zeit vermeint, es sey im Sacrament ein Zeichen zwischen Gott und uns, wie Noah, Gideon und Andre Zeichen gehabt haben zur Versicherung des Glaubens, so hat das nur zu großer Heuchelei gedient und wahre verlassene, sorglose Menschen gemacht. Wir sollen vielmehr wissen, daß der Geist Gottes das Pfand und das einzig Zeichen aller Christen ist, so viel sie und Gott antrifft. Das bezeugt Paulus, der Bot' Jesu, an viel Orten: wo Gottes Geist nicht in uns wohne, seyen wir nicht Christi, und der Geist sey das Pfand, der in uns rufe: Vater, Vater; mit diesem Geist seyen alle Gläubige versiegelt auf den Tag der Erlösung, der gebe unsrem Geist Kundschaft, daß wir Kinder Gottes sind und helfe unsern Schwachheiten. Und das ist das rechte Zeichen, die wahre Versicherung eines gnädigen, günstigen Vaters im Himmel; wer das Zeichen nicht in sich befindet, wer keine Behausung, kein Tempel des h. Geistes ist, den wird alle Welt nicht versichern noch vertrosten machen weder mit diesem noch mit jenem äußeren Zeichen, aber wohl große Heuchler wird man damit aufbringen. Viele, auch etliche Gelehrte werden nun wohl schreien, man wolle den Aufsatz Christi abthun, Christum zu nichte machen: aber macht man denn Christum zu nichte, schwächt man denn seine Allmächtigkeit, da er dasselbe, was er im Sacrament handeln soll, ausrichten mag, ob er schon sitzen bleibt zur Rechten Gottes? Im Gegentheil bringt man das Nachmahl wieder in die Weis und Gestalt, die der Herr befohlen hat. Nächstens hat ja Jeder seine besondere Meinung in den Worten: das ist mein Leib; „als vil köpff, so vil sinn.“ Der Eine will, der Leib sey im Brod, wie er am Tisch gegessen, und der Gottesverrätther Judas hab' ihn auch empfangen; der Andere: es sey ein clarificirter Leib gewesen, wornach die Jünger einen andern Leib als wir empfangen; ein Dritter verbietet zu forschen, und will nur glauben, und will uns ganz verstarret und zu Narren machen. Der Vierte sagt: nur die Gläubigen empfahen ihn leiblich, die Ungläubigen nicht; die machen einen seltsamen Protheus aus Christo, daß es ein wahrer Spott und Schande ist. Darnach sind endlich Hochgelehrte, die sagen mit ihrem Glauben frei in alle Winde segelnd: wohlhin, wie die christliche Kirche glaubt und

glauben wird, also will ich auch glauben, auch wenn sie vorhin vielleicht anders davon geschrieben haben, nämlich daß das Nachtmahl, was es auch ist, nichts anders sey, als ein Wiedergedächtniß des einst für unsere Sünde gestorbenen Leibes und des einst vergossenen Blutes Jesu Christi; darnach eine öffentliche Bezeugung vor allen Gliedern Christi, daß wir aus derer Zahl seyen, die ein unwankelbar Vertrauen und einen steifen Glauben haben, daß wir durch dieses Leiden erlöst und dem himmlischen Vater veröhnt sind, und daß wir sürohin frei standhaft beharren wollen in der unzertrennlichen Liebe, wie Gliedern eines Leibs gebührt*). Mit welcher Energie Hezer in Augsburg gegen den Gögendienst „des fleischlichen Christus“ geeifert haben muß, geht wohl aus diesen Proben hervor. Je leidenschaftlicher Urbanus die karlstadt'sche Ansicht bekämpfte, um so giftiger redete er in den Winkeln gegen Urbanus und den nach kurzer Unentschiedenheit sich ihm anschließenden Stephan Agricola, deren einzelne Argumente er in seinen Kreisen widerlegte und höhnte; weshalb die Freundschaft mit Urbanus ein rasches Ende fand. Merkwürdigerweise war er vorerst nicht so glücklich, den alten Patron vom „fleischlichen Christus“ zu bekehren, den er übrigens doch im Jahr 1527 aufgegeben hatte**).

Wir haben auch noch den Bauernkrieg aus diesem unruhigen Jahr 1525 erwähnt. Auch diesen hat Hezer thatsächlich mit seinen Sympathieen begleitet. Unverhohlen wenigstens zeigt er seine Freude über die Erfolge der Salzburger Bauern gegen den Cardinal-Erzbischof Lang von Salzburg, an die er sich beim Mißlingen des übrigen Aufstands unter dem „wackeren Wüthen“ des schwäbischen Bunds fast wie an einen letzten Hoffnungsanker anzuklammern scheint***). Wie wenig er gegen diesen Aufstand, von dessen religiösen Motiven aus betrachtet, gleichgültig bleiben konnte, er der Eiferer wider die Gögendienste in dem noch so ruhig gözen-

*) Aus der Vorrede zur Uebersetzung der schon erwähnten Decolampad'schen Schwabenschrift. Einiges Weitere daraus geben wir unten, wo von ihr die Rede werden wird.

**) Hetz. Zw. a. a. O. Rieg. Zw. 1527, II, 64. Vgl. dann die Bemerkungen unten über Hezer's Entfernung aus Augsburg.

***) Hetz. Zw.

dienerischen Augsburg, liegt auf der Hand. Aber auch die socialen Tendenzen des Bauernkriegs lagen innerhalb der Anschauungsweise des Züricher Radicalismus; mindestens hat Heger zur Versöhnung des in Augsburg stark hervortretenden und in jener kritischen Zeit besonders in's Bewußtseyn getretenen Gegensatzes von Reichthum und Armuth, von Noth und Leppigkeit nichts beigetragen, indem er schroff genug nur den Armen, Angsthaften, Kreuz und Trübsal Leidenden das Reich Gottes bestimmte und gegen das Wohlleben in fleischlichen Lüsten und „evangelischen Trünklein“ in eben diesem Jahr 1525 ein dem Constanzer Bürger Achatius Fremd gewidmetes Schriftchen „von den Evangelischen Zechen und von der Christen Red aus hailiger Geschrift“ herausgab. Eine offene Betheiligung Heger's am Bauernkrieg, von der Hagen gefabelt hat, ist übrigens so wenig nachzuweisen, daß eher noch Zweifel entstehen könnten, ob er nicht diese ganze Bewegung mißbilligt habe. Wenigstens enthält die genannte Schrift starke Verwahrungen gegen die Neuangelischen, die in ihren Zechen berathschlagen, wie man mit Büchsen und Schießen das Evangelium erhalten wolle, dem Evangelium zu größtem Schaden. Im Blick auf Heger's ganze Stellung und unverhohlene Freude an dem Gelingen des Salzburger Aufstands erlauben wir uns übrigens selbst, vorläufig anzunehmen, daß das Schriftchen erst nach dem Mißlingen des Aufstands in diesen Farben geschrieben worden ist, wie so manches Schriftchen andrer am Schaden flug gewordener Volksführer*).

Das waren die Grundsätze, um die sich eine sectirerische Gemeinschaft in Augsburg versammelte. Von den Evangelischgesinnten in Augsburg sonderte sie sich ab nicht bloß durch den Gegen-

*) Auszüge aus diesem mir nicht zu Handen gekommenen Schriftchen bei Salig, Gesch. der A. Conf. 3, 183 ff. Ich bedaure, daß er über den möglicherweise in der Schrift selbst bezeichneten genaueren Zeitpunkt im J. 1525 nichts gibt. Auf Grund übrigens jener Theilnahme für den Aufstand im Brief an Zwingli vom Herbst 1525 und der in dem Schriftchen selbst enthaltenen Hindeutung auf die übeln Folgen des Aufstands glaube ich annehmen zu dürfen, dasselbe falle nicht vor den Herbst 1525. — Hagen's Bemerkung im Geist der Ref. 2, 136. steht auf Grund oberflächlicher Besichtigung des Briefs von Heger an Zwingli. Die Bemerkung Heger's über die Armen und ihr Verhältniß zum Reich Gottes aus der Vorrede zur Uebersetzung Maleachi's 1526.

faß gegen die gewöhnliche Taufe und Abendmahlslehre, sondern insbesondere durch den Anspruch, eine Gemeinde von Heiligen, von Brüdern und Schwestern in Christo zu seyn, arm in der Welt, freudig im Kreuz, dürstend nach Gott im Gebet und im Lesen des göttlichen Wortes. Die „Neuevangelischen“ galten als kreuzscheue Menschen, als Patrone und Freunde fleischlicher Lust und Freiheit, die dem Grundsatz huldigen: Jugend kann man nicht in ein Bockshörnlein zwingen: Wasser muß man seinen Fluß lassen, sonst bricht es aus: ziemliche Freuden schaden Niemand; die in lautem Schreien, Lachen, Geilheit, Weitschweifen und Unwesen die Zeit in Zechen verbringen, von Bacchus und nicht von Christus zusammengetrieben, und die sich die evangelischen Leute nennen, wenn sie nur brav auf Papisten schandiren. „Ziemliche“ Freude sollte vielmehr nur seyn die Freude im h. Geist, gottselige Reden aus der h. Schrift, Gebet, Werke hitziger Liebe gegen den Nächsten, Stärkung und Ermunterung der Schwachen, durch viel Trübsal in's Reich Gottes zu gehen*). Gehern konnte es nicht schwer werden, in diesen Kreisen eine wirklich einflußreiche Stellung zu gewinnen, bei den reichen Mitteln, die ihm zu Gebot standen: gelehrt und geistreich, wofür ihn auch Zwingli und Badian anerkannten**), durchschlagend, kräftig und kühn in seinen Ansichten, gerade so schwärmerisch erregt, wie weltflug und gewandt im Leben, unruhig genug, um weniger ein stillstührender Gelehrter, als ein beweglicher Parteiführer zu werden (daher auch seine literarischen Arbeiten meist nur Uebersetzungen), der Rede, wie nicht viele Andre mächtig, klar und präcis im Ausdruck, anziehend bald im Gewand alttestamentlicher Prophetensprüche, bald durch populäre Kraft- und Sprichwörter, bald durch gewählte, auch das Studium der Alten verrathende Eleganz, hinreißend bald durch Anregung der tieferen religiösen Triebfedern, bald durch Entfesselung hitziger Leidenschaften, so errang er sich seine ihm bald selbst sehr werthe Stelle als „ruhmstüchtiger Vorsechter der Täuferge-

*) Aus der Schrift von den evangelischen Zechen. Salig bemerkt eifrig partheinehmend, Geher als Verfasser dieser Worte sey ein Beispiel, mit welchem Unrecht die sogen. Täufer verfolgt worden.

**) Zwingli's Urtheil im Brief an Frosch; Badians — in Füssli's Beiträgen 5, 396.

meinde“ (wie Humelberg in Ravensburg ihn nannte), die er organisirte, deren dogmatische Richtung er fixirte und als deren Führer er auch Zwingli fühlen lassen durfte, daß er an der Spitze eines großen Haufens stehe*). Der Totaleindruck, den seine Persönlichkeit in diesen Verhältnissen macht, ist übrigens ein entschieden ungünstiger; denn die Untugenden eines verführten, um seine Mittel nicht verlegenen, intriguanten und schmähfüchtigen Parteiführers sieht man bei ihm ziemlich vereinigt. Die Grundsätze, die er verkündigte, flossen wohl im Allgemeinen aus seinem ursprünglichen Standpunkt eines schwärmerischen Geisteschristenthums, mit dem kirchlicher und zuletzt auch socialer Radikalismus eng genug zusammenhing: aber um Sektenhaupt zu seyn, hat er zu den Differenzen innerhalb seines Gebietes ein Auge zugedrückt, er hat die rohe Vernehrung des Sacraments bei den Seinigen (wie sie in Augsburg besonders gewöhnlich wurde) nicht hintertrieben und insbesondere der fanatischen Wiedertaufe, die gerade zur Modesache wurde, sich nicht in den Weg gestellt. Seine Aeußerungen über literarische Produkte der Gegenseite im Brief an Zwingli sind eine Reihe von der Straße aufgelesener Gemeinheiten; seine Hezungen Zwingli's gegen Urb. Regius sind eine Mischung gemeinen Undanks, leichtfertiger, mit christlichen Phrasen überdeckter Bosheit und feiger Angst, indem er bittet, seine Denunciation dem ihm gefährlichsten Mann nicht zu Ohren kommen zu lassen; seine Suggestionen über die Motive des characterfesten Dr. Stephan Agricola, der im Gefängniß zu Innsbruck sich sattfam erprobt, zum Beharren bei der lutherischen Lehre sind niederträchtig; seine Näherung an Zwingli ist schleichend und heuchlerisch. Seine Einstimmigkeit mit Zwingli in der Nachtmahlslehre benützt er, um unter dem Stammeln einiger Entschuldigungsworte für sein Auftreten in Zürich und unter freundlicher Uebersendung literarischer Novitäten die Verbindung mit dem einflußreichen Manne, mit Leo Jud und dem im Brieffschreiben säumigen Abt von Cappel herzustellen; aber während er den langen Freundschaftsbrief vom 14. Sept. 1525 schreibt, während er bei der Verzeihungsgnade Gottes

*) Rogant mecum plurimi bonae fidei viri: an Zwingli I, 407. 408: parum absuit, quin proprium nuncium misissem ex aere quorundam fratrum.

für seinen Fehler um Verzeihung bittet und Zwingli zuruft: „ich habe geirrt, ich gestehe es, ich will künftig vorsichtiger seyn und etwas (paullo) flüger handeln,“ bekämpft er in Augsburg immer noch lebhaft Zwingli und Leo Jud als Vändiger seiner Parteigenossen*).

Aber rasch verslog die neue Herrlichkeit Gezer's. Noch in demselben Monat, in dem er Zwingli geschrieben**), wurde er von Urbanus Regius, dessen antizwinglischer Predigt über die Stelle Joh. c. 6: „das Fleisch ist nichts nütze“ und ihren bedeutenden Eindrücken er hin und her in seinen Kreisen höhnisch entgegengetreten war, zu einer öffentlichen Disputation aufgefordert. Aber vermöge jener Feigheit, die zur Bitte an Zwingli um Verheimlichung seines Namens vor Urbanus vollkommen paßte und in der er ein Jahr darauf in derselben Stadt Johann Denk zum Nachfolger hatte, erschien er zur bestimmten Stunde nicht, wurde dafür aber auch, ohne von Urbanus länger geschont zu werden, vom städtischen Rath, auf den besonders der eifrige evangel. Arzt Gercon Saylor wirkte, mit Rücksicht auf seine ganze Stellung als Haupt der Sektirer, als unlauterer, aufrührerischer, dem Evangelium feindlicher Mensch sofort aus der Stadt verwiesen. Ein zweiter Haupttheil seiner Wirksamkeit ging zu Ende: aber er hinterließ doch eine Gemeinschaft, die bald genug die zahlreichste in ganz Deutschland wurde und nicht bloß Urb. Regius, sondern das Evangelium überhaupt in Augsburg ernstlich bedrohte***).

*) S. Brief an Zwingli; Johann Brief Humelberg's vom 4. Nov. 1525, f. o. Bemerkenswerth ist, wie er sich im Brief an Zwingli selbst über seine giftigen Denunciationen entschuldigt: scio, christianum esse, plurima dissimulare, multa pati, convitia contemnere. Scio etiam, non christianum esse, ad Christi convitia connivere, quia nec ipse passus est obprobria in patrem suum. Mat. 4.

**) Vom 14. Sept. ist der Brief an Zwingli aus Augsburg; am 17. Oct. schreibt S. schon von Basel aus, wohin er nicht ohne Aufenthalt in Constanz gekommen, und wo er schon an einer Schrift arbeitete. Brief an Zwingli 17. Oct. I. 419.

***). Saylor's Mitwirkung erwähnt Joh. Zwif in einem Brief an Vadian 1. Sept. 1534. Siml. Samml. Band 35. Das Motiv seiner Ausweisung (die Disputation) gibt Humelberg in einem Brief an Thom. Blarer Non. Nov. in Siml. Samml. Band 15, gedruckt im Mus. Helvet. 6, 102 f. Sofern beim

3) Rückzug zu Decolampad und Zwingli.

In der Noth beschloß Heßer nach Basel zu gehen. Augsburger Freunde gaben ihm Empfehlungsbriefe an Decolampad mit, der ihm bis jetzt fremd war. Seine Gedanken schwankten zwischen Rückkehr nach Zürich oder Rückkehr nach Augsburg, die er sich mit Hülfe des milden Decolampad erkaufen wollte. Er kam über Constanz: hier im Kreis der Geistlichen und der Gebrüder Blarer, zu denen noch der Ravensburger Mich. Humelberg hinzukam, stellte er sich gerade so wie nachher in Basel und vor Zwingli als den Märtyrer des zwinglischen Glaubens unter dem schleichenden Zorn der seinen Angriffen nicht gewachsenen lutherischen Doctoren dar. Aber er weinte auch Thränen des Zorns, er stieß Worte der Wuth aus gegen den den Constanzern so befreundeten Urb. Regius. Die Thränen zeugen für seine Augsburger Stellung; aber sie waren auch der Ausdruck der hilflosen Lage, in die er ohne Mittel und an einem Kopfleiden kränzlich hineingeworfen war*). Decolampad nahm ihn (Anf. Oct.) freundschaftlich in sein Haus auf; er unterstützte ihn bei der zunächst aus eigenem Antrieb — nicht ohne Gefallsucht unternommenen und schon am 17. Oct. ziemlich fertigen „gemeindeutschen“ Uebersetzung der ersten decolampad'schen Nachtmahlschrift. Decolampad hoffte dadurch das Volk über die Träume seiner Gegner aufzuklären; wünschte aber ein Geheimniß daraus zu machen, daß der Uebersetzer in seinem Hause arbeite. Er fand in seinem Benehmen durchaus nichts zu tadeln, er fand ihn voll Anhänglichkeit an Zwingli und die Züricher und mit Rücksicht dar-

Beschluß des Augsb. Rath's auch die Rücksicht auf seine Wiedertäuferi mitwirkte, war die Motivirung des Urb. Regius Decolampad gegenüber (Anabaptismus) wenigstens nicht unrichtig. (Oec. Zw. 4. Nov. I, 432 f.) Daß Urbanus Heßer bis dahin geschont hatte, kann man schließen aus den Worten des Briefs H. an Zw.: Urbanus si resciret, plurimum mihi obesse posset.

*) Trechsel, Antitrinitarier S. 15 läßt H. gerade recht von seinem Auszug nach Deutschland zurückkommen, um an der Disputation in Zürich im Nov. 1525 Theil zu nehmen. Es liegt doch Einiges dazwischen! Vgl. über Obiges Oec. Zw. 4. Nov. Hetz. Zw. 17. Oct. Hum. Blar. a. a. D. Vann. Zw. I, 446. Ueber seine Kränklichkeit vgl. I, 456 (479): corpusculum meum infirmum aliàs etc.

auf und auf die Versicherungen Heger's, daß er von den wieder-täuferischen Thorheiten längst geheilt sey, fand er die freilich auch diplomatische und eben ganz den Mann bezeichnende Nachricht des Urb. Regius, daß Heger seiner täuferischen Angriffe gegen Zwingli wegen entfernt worden, unwahr oder lächerlich und meinte, man habe Heger's „Geist“ in Augsburg nicht widerstehen können. Heger war nicht der Einzige, in dem sich der wohlwollende Decolampad getäuscht hat*).

Durch Decolampad suchte sich Heger Zwingli zu nähern. Schon in Constanz äußerte er seinen Gedanken, wieder nach Zürich zu gehen. Obwohl ihm Zwingli auf den Brief vom 14. Sept. nicht geantwortet, suchte Heger nun am 17. Oct. Zwingli von Neuem brieflich auf. Er erzählte seine Schicksale, er drückte sein Verlangen aus, Zwingli's gerade fertiggewordene, auch von vielen Augsburgeru sehnlich erwartete Antwort gegen Bugenhagen als Gegengewicht gegen Agricola's Uebertragung zu übersetzen; er verbesserte seine Uebersetzung oder besser sein giftiges Spiel mit dem „Simon Hesus“ des Urbanus**), indem er versicherte, mit Christi Gnaden untadelig gegen Jedermann leben zu wollen. Er bat Zwingli um nur ein, zwei freundliche Worte und nannte sich den Seinen, so sehr er es nur haben wolle. Er scheute sich auch nicht, Demunciationen gegen die antizwinglische Haltung seiner lebenswürdigen Gastfreunde in Constanz, der Gebrüder Blarer an Zwingli gelangen zu lassen, nachdem er an Ort und Stelle kein Wort dagegen erhoben hatte: Demunciationen, die freilich nur zu Befestigung der Freundschaft Zwingli's und A. Blarers führten***). Auch Decolampad empfahl wiederholt Heger und sein Buch dem Züricher Freund. Schon damals dachte Heger an den Druck seines Buchs in Zürich; ein paar Tage nachher (22. Oct.) war schon beschlossen, nach Zürich selbst zu gehen zur Einleitung des Drucks, wenn Zwingli, dessen Urtheil für den Druck entscheidend sein sollte, keine Schwierigkeiten in den Weg

*) Oec. Zw. I, 433 f. Hetz. Zw. 17. Oct. Oec. Zw. 17. Oct. I, 420. 22. Oct. I, 422. 4. Nov. I, 432 f.

**) s. darüber oben Text und Anm.

***) Hetz. Zw. A. Blar. Zw. 4. Nov. I, 433. Vann. Zw. I, 446. Zw. Bl. 10. Dec. I, 446.

legte: durch das kluge Manoeuvre der Verbindung mit Decolampad in seinem Schwabenstreit vor Zwingli zu Gnaden kommend durfte Hezer hoffen, sich wieder in Zürich setzen oder leichter nach Augsburg zurückkehren zu können*). Am 4. Nov. reiste Hezer mit der fertigen Uebersetzung und einem Brief Decolampad's nicht ohne Rücksicht auf das bevorstehende neue Gespräch Zwingli's mit den Täufern nach Zürich. Er wohnte dem Gespräch (9. Nov.) als Zuhörer bei; er erklärte nachher, wohl gesehen zu haben, wie die Wiedertäufer so ganz lau und schriftlos vor dem hochgelehrten redlichen Knecht Christi Huldrychen Zwingli bestanden seyen, daß es ja einem ein groß Wunder Gottes billig gedünket, nannte sich befriedigt durch die Rechtfertigung der ohne papistische Zusätze gebrauchten Taufe als eines Testamentszeichens, und wenn er auch nicht gerade vor Zwingli widerrief (wie Capito angibt), so äußerte er sich doch befriedigend und erzählte nach Basel zurückkommend Decolampad die überzeugenden Beweise Zwingli's und die Thorheiten der Anabaptisten. Insbesondere empfahl er sich natürlich Zwingli als sein folgamer Schüler in der Nachtmahlslehre.

Dennoch traute ihm der scharfsichtige Zwingli noch nicht; obwohl er zum Druck der Uebersetzung bei Froschauer zustimmte, ließ er Hezer doch, vielleicht gegen seinen Wunsch, nach Basel zurückkehren mit einem Brief an Decolampad, in dem er gegen Hezer sein Mißtrauensvotum stellte**). Von Decolampad übrigens von Neuem mittelst wissenschaftlicher Arbeiten, „die die Eitelkeit vertreiben,“ zur Besserung seiner Sitten in Zucht genommen, und als gründlich besonders durch das Züricher Gespräch bekehrter Wiedertäufer von Neuem empfohlen, wurde Hezer (24. Nov.) bei neuem Besuch in Zürich, wo jetzt der Druck der Uebersetzung am 4. Dez. begann, um ein Gutes besser aufgenommen***). Um so

*) Dies sagt Dec. deutlich ad Zw. 4. Nov. I, 433: *fortassis ubi coram vobis se purgavit, licebit ei et Augustam facilius reverti.*

**) Oec. Zw. 4. Nov. I, 432 f. 11. Nov. I, 434. 13. Nov. I, 436. Die Bemerkungen Hezer's über das Gespräch in der Vorrede der Dec. Uebersetzung. Capito's Aeußerung: *qui nuper apud te revocavit C. Zw. 1527, II, 75.* Der Brief Dec. an Zw. vom 4. Nov. enthält keiner Andeutung, daß Hezer nach Basel zurück solle. Das Mißtrauensvotum Zwingli's s. Oec. Zw. 11. Nov. I, 434.

***) Oec. Zw. 11. Nov. 24. Nov. I, 439. Zw. Oec. 1. Dez. I, 444.

mehr öffnete sich Zwingli wieder dem alten Freunde „Ludwig,“ als dieser nicht bloß seine von Decolampad selbst begehrten kräftigen Lectionen willig entgegennahm, sondern insbesondere an dem jetzt gerade entbrannten Schwabenstreit mit aller Gluth seiner Leidenschaft Antheil nahm. Heger hatte Zwingli die Antwort der Schwaben an Decolampad, das berühmte Syngramma, sowie die kurze Wiederantwort Decolampads auf Brenzens Brief überbracht; und wenn man nun die wiederholten Zornergüsse Zwingli's gegen die Schwaben in seiner Correspondenz mit dem Basler Freunde liest, die durch die mündlichen Mittheilungen Heger's über das freundliche Begleitschreiben Brenzens nur etwas gemäßiget wurden, möchte man fast sagen, daß ein wahrhaft Hegerischer Geist sich ihm in die Feder ergossen habe*). Zwingli machte Heger wieder zum Genossen seiner Kämpfe und Plane, er ließ durch ihn Decolampad seinen Feldzugsplan gegen Brenz empfehlen, der auf Joh. c. 6. einzubannen sey (1. Dez.), er empfing durch ihn willkommene Kunde aus dem Gutes versprechenden Augsburg, von wo Heger ihm die neueste Literatur gegen Bugenhagen von seinem Geistesgenossen, dem zwinglischen Barsüßerprediger Mich. Cellarius, übergeben konnte**), und am 28. oder 29. Dez. ritt Heger (von seinem muthigen Rößlein dreimal abgeworfen und durch Wunder Gottes bei kränklichem Leib doch erhalten) mit Aufträgen des bei Zwingli anwesenden Wilh. von Zell und Zwingli's selbst an Decolampad und Conr. Pellican, dem er den von ihm angenommenen Ruf zur hebräischen Professur in Zürich überbrachte, nach Basel und in's alte Gasthaus zurück, dessen Offenerhaltung er dem guten Zeugniß Zwingli's dankte***). Hier blieb er wieder einen Monat lang, wahrscheinlich mit der Uebersetzung Malcachi's beschäftigt;

*) Oec. Zw. 24. Nov. 26. Nov. I, 440. Zw. Oec. 1. Dez. vgl. meine Abhbl. über den Zwinglianismus in Schwaben. Theolog. Jahrb. 1855.

**) Zw. Vad. 23. Dez. I, 450 f. Das dort genannte Schriftchen, in Ofen von einem Conr. Reß wenigstens nominell erschienen, war von dem zwinglischen Fanatiker Cellarius, der seit dem Sommer 1525 in Augsburg wirkte, wohin er zunächst von Wittenberg aus gekommen. Cellarius war in vielfacher Hinsicht Nachfolger Heger's in Augsburg. Vgl. Beesenmeyer in De Wette, Luth. Brief 4, 235.

***) Heger an Zw. aus Basel 30. Dez. 1525. I, 455 f. Dec. hatte am 26. Nov. Zwingli geschrieben: quod si te neglexerit, fac sciam.

dann zog er noch in der ersten Hälfte Februars 1526 wieder nach Zürich, wo er nach Feststellung der Anfang Februars verhandelten Contractbedingungen Corrector bei Christoph Froschauer wurde, in dessen Verlag damals (Febr. und März) nach Vollendung der Hezer'schen Uebersetzung die Uebersetzung der Antwort Zwingli's an Bugenhagen, sowie die antischwäbischen Schriften Zwingli's und Decolampad's gedruckt wurden: nur daß Hezer wegen starken Kopfleidens seinen Beruf nicht genügend erfüllen konnte*). Der Werth dieser ganzen Versöhnung mit Zwingli erscheint nun freilich ziemlich zweifelhaft. Das Klugheitsmotiv trat im Anfang sehr stark hervor. Andererseits war auch Zwingli nicht besonders scrupulös in der Wahl augenblicklich dienlicher Werkzeuge: wir erinnern uns an den Agenten Gynoräus in Augsburg und Basel, an Conrad Hermann in den schwäbischen Städten. Und doch müssen wir bezweifeln, daß Zwingli bei dem in seine Nähe gerückten Hezer mit äußerlicher, schlauer Accommodation sich zufrieden gegeben, oder daß Hezer mit einer solchen ihm gegenüber sich durchgeholfen hat. Vielmehr unter dieselbe Ueberlegenheit Zwingli's, unter deren Gewicht er im Anfang gestanden, unter diese mannhafte Persönlichkeit mit dem starken Willen, mit dem klaren Blick, mit dem geraden Wort, deren Druck er sich im J. 1524 nur durch seinen Abzug zu entziehen wußte, hat sich auch jetzt wieder Ludw. Hezer gebeugt, in der Unsicherheit und Haltlosigkeit seiner neuernden Ansichten, im Gefühl seiner sittlichen Schwäche, ja in jener inneren Unkräftigkeit, die nicht einmal einem Streitgespräch in Augsburg sich gewachsen fühlte; und während Decolampad nur mildernd auf ihn wirken konnte, hat der Eindruck Zwingli's ihn über das Heucheln hinaus zur Wahrheit und zur ernstlichen Capitulation getrieben.

*) Oec. Zw. 9. Febr. I, 473 (vgl. 12. Jan. I, 462), Oec. Zw. 7. März I, 480. Hezer's Uebersetzung Decolampad's muß Ende Februar schon im Publicum gewesen seyn: s. Zwingli's klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi II, 1, 462. Ob die Uebersetzung von Zwingli's Antibugenhagen, Antwort uff die Epistel J. Bugen h a g e n s, Froschauer 1526 von Hezer ist, wage ich nicht zu entscheiden. Von der Uebersetzung Hezer's von Basel nach Zürich ist Hagen und Trechsel und auch Heberle nichts bekannt; Trechsel läßt ihn von Basel in den Elßaß gehen.

Ganz der Ausdruck seiner augenblicklichen Stellung als convertirter Sektirer und nicht ganz unbedeutender, seiner ganzen Natur nach besonders an das Volk appellirender Kampfgenosse Zwingli's im Nachtmahlsstreit ist die Vorrede Geher's zur Uebersetzung Decolampad's, die unter dem Titel: vom Sacrament der Dancksagung. Von dem waren nateurlichen verstand der worten Christi: das ist mein Leib, nach der gar alten Lerern erkklärung im Latein bschriben durch Jo. Colampadium, verteütscht durch Ludvigen Häger im J. 1526 (wol im Februar) erschienen ist*). Er fühlt sich hier vor Allem berufen, als „armer Sünder“ seinen Brüdern und Schwestern zur Ausreutung des Mißglaubens, Irrthums, Larvenwerks, der Gotteslästerung der bisherigen Nachtmahlslehre wenigstens mit der Gabe der „armen Wittfrau mit den zween Hallern“ zu dienen, was er durch Uebersetzung des mit solcher Sänfte, mit so hoher Zucht und mit so theurem Geist geschriebenen Bilschs des wahren gottesgelehrten Mannes Gottes Decolampad zu leisten sucht. So schön gezierlich Ansehen auch die alte Lehre hat, mit so viel Finanzen sie auch verflügt ist, so viel Gelehrte in allerlei Auslegungen sie zu beschützen sich unterstehen und mordlich dawider toben, so man sie als Irrthum antastet, so darf das Niemand anfechten, es ist ja auch kein Wunder, denn hie liegt der Garaus. Wer wollte denn nicht für einen Thoren achten, der lange Zeit ein roth Glas für einen edeln Rubin gehabt und so man ihm anzeigte, daß es nun ein Glas wäre, es doch für einen theuren Rubin halten wollte? Ist der Irrthum alt, ist er mit schönen Farben verkleibt, wie viel mehr sollen wir uns freuen, daß Gott ihn entdeckt? Und damit alle Welt sehe, daß es nicht ein neuer Irrthum sey, was wir lehren, wie Viele genug stolzlich, ja freventlich vorgeben, so hat es mich hochbewegt, dieses zu deutschen, weil die allerältesten Lehrer die Sache eben wie wir verstanden haben. Mit den Doctoribus soll nichts bewiesen seyn, und man bedarf sie nicht, weil man klare

*) Er schreibt in der Vorrede: er hätte das Buch nicht drucken lassen, da sein Fleisch derzeit so gebrechlich sey, wenn nicht etliche fremme Brüder ihm so hart obgelegen wären; gerade im Februar war er so leidend gewesen (Oec. Zw. 7. März). Auch ist die Vorrede aus Zürich datirt.

biblische Schrift darum hat und der Geist, der Glaube, der beste Lehrer in alle Schrift, jene Lehre nicht leiden kann: aber man soll an diesem Beispiel sehen, wie die Gelehrten sich wieder zu den Waffen kehren, die sie vorhin den Papisten abgejagt haben, und doch mit den Doctoren und selbst dem päpstlichen Recht nichts wider uns gewinnen. — Daß Viele gegen Decolampad stark pochen und gräulich dräuen, wie Decolampad die Lehrer falsch verstehe, lasse sich ja Niemand erschrecken: die Wahrheit kann sich nicht verbergen. Ueber Hezer's Verdeutschung der ecolampad'schen Schrift werden vollends Viele gräulich schreien und ihm wenig „guten Tag“ wünschen. Aber wäre nur Alles vorher von ihm Verdeutschte so wahr, christlich und nutz als diese Arbeit! Denn die gemeinen Christen können's jetzt ohne Zweifel auch urtheilen, denen Gott seinen Geist auch verheissen und ihnen auch zu Zeiten reichlicher gibt, weder den fast Gelehrten: hiemit so wird der Span aber desto eher gerichtet. Zur Verlängerung dieses Spans arbeiten freilich die am meisten, die durch Verbergen ihrer eigentlichen Meinung unruhige Gewissen machen. Wir müssen aber zu dieser letzten Zeit um so mehr lernen, nicht an den Personen zu hangen, sondern an dem einigen Wort Gottes, auf die verborgenen Urtheile Gottes zu sehen, die ein tiefes Thal sind. Laßt euch also nichts bekümmern, ruft er dem evangel. Volk zu, ob sich schon viel verwähnte ev. Prediger hoch streusen und ihre Titel entgegenwerfen, ihren Gewalt und großen Triumph, so sind sie dennoch nicht ev. Prediger. Warum? sie predigen nicht den gekreuzigten Christum, sie predigen Zerspaltung und den fleischlichen Geist, Versicherung in äußerlichen Dingen, die dich nicht mögen versichern: in Summa, sie predigen nur sich selbst, das spürt man wohl an dem Ort von des Herrn Nachtmahl. Von seiner eigenen Arbeit bekennet er noch: wenn etwas darin gesündigt sey, so schreibe man's allein mir zu; Decolampad hat mich's nicht geheissen. Doch hofft er und bittet ihn, daß er's in Gutem aufnehme und mit andern Gelehrten dem Fleiß seiner Verdolmetzung Zeugniß gebe.

Von der Nachtmahlsfrage kommt er auf den Bauernaufstand. Viele werden laut schreien, man sollte doch der gefährlichen Zeit geschont haben, die jetzt sonst schon voll aller Empö-

rungen und Unraths sey. Ja freilich ist's jetzt die ärgste Zeit, wo alle Bosheit überhand nimmt, die Liebe erkaltet, wo gesunde Lehrer verachtet und Ohrenjucker, die sagen, was den Leuten gefällt, ausermählt werden. Aber soll man um der Arge willen der Zeit der Wahrheit geschweigen? Nein! je größer das Feuer ist, desto heftiger schreit man billig Feuerjo! Der Aufruhren halb reden freilich viele Evangelische jetzt schier, wie vorher andre Papisten, daß sie mit ihrem Aufruhrgeschrei alle ihre Unfläthe beschirmen wollten. Mögen sie aufhören, die Leute auf uns zu hegen. Was würde denn aus dem Hingehenlassen dieses Irrthums? Käme nicht ein neuer Zwang der Personen? Würden wir nicht wieder Menschenknechte? Es braucht aber auch gar keiner Entschuldigung wegen des unbilligen Geschreis, da auch die Kinder wissen, wie viel es geschlagen hat, und daß viele fromme tapfere Männer Gottes all' ihre Feindschaft allein daher haben, daß sie sich so festlich, so stark und gewaltig mit Gottes Wort wider alle Aufrührer und Rotter gesetzt haben, auch mit Gefährlichkeit ihres eigenen Leibs. Ja man besichtige auch alle Umstände der Aufruhren und erwäge Alles nach der Billigkeit, woher sind die Aufruhren gekommen? und noch, wo sind auf den heutigen Tag die Regiment' ruhiger und stiller, dann eben an dem Ort, da man das Evangelion lauter predigt und da diese frommen Diener sind, die den schädlichen Irrsal des Sacraments zum tapfersten antasten und zugleich das Sacrament Niemand höher abschlagen, denn eben den Aufrührischen? Heher hat selbst an seinem schwachen Fleisch genugsam erfahren, daß jetzt böse Zeiten sind, es ist aber das nicht der Wahrheit Schuld, sondern der Lüge, der wahren Unwahrheit, der Mutter alles Aufruhrs. Vielleicht spielt er hier auf seine Entfernung aus Augsburg unter dem Titel eines aufrührischen Menschen an, mit dem damals allerdings auch viele unschuldige Evangelische beehrt wurden.

Klingen schon diese Sätze wie Selbstapologieen, so hebt er gleich darauf offen an, sich wegen der an etlichen Orten (von denen, die keinen Fisch fahen können, das Wasser sey denn trübe) gegen ihn erhobenen Beschuldigung, daß er zu den rotter'schen, unbilligen Sectern der Wiedertäufer gehöre, zu „entschuldigen.“ Wir sahen früher, wie er die Betheiligung an der

Wiedertäuferci abweist, seine Scrupel gegen die Kindertaufe dagegen gesteht. „Nun aber, so ich von dem hochgelehrten redlichen Knecht Christi Huldr. Zwingli auf den 9. Tag Nov. zu Zürich eines Andern berichtet worden bin, so stehe ich auch derselbigen Meinung gern ab, soweit man den Tauf ohne Zusatz braucht als ein Testamentszeichen.“ Dieß zeigt er ausführlich an, um sich aller unrechtllich aufgelegten Unbill, die freilich aller Welt geschieht, zu entschlagen. Man sieht nur nicht ein, wie er so sehr von Unbill reden kann, wenn er die Hälfte der Beschuldigung zugesteht, die andre aber, namentlich bezüglich seiner Verbindung mit Wiedertäufern, nur schwach entkräftet.

So sehr Heger auf allen Punkten klug einzulenken sucht in die gemäßigten Grundsätze des hochgelobten Zwingli, am Schluß tritt der „frische kühne“ Heger wieder heraus. So man den Unmeinungen entgegen ist, sagt er, wohlauf, so schilt man uns unsinnig, aufrührig und Keger. Sind wir unsinnig, so sind wir Christo unsinnig. Aufrührig sind wir nicht, das wird sich wohl erfinden: wir wollen aber gern mit Christo unsinnig und mit den alten Christen Keger seyn. Er bittet Gott, daß er die Christen in Christo eins gesinnt mache und in den gebrechlichen Gemüthern das unauslöschliche Feuer seiner Liebe, das einzige Hoffkleid aller Christen, schaffe und anzünde. Ob dann schon allweg in diesem Zeit kein Abel ohne einen Kain, kein Jacob ohne einen Esau, kein David ohne einen Saul, kein Elias ohne eine Jezabel, kein Christus ohne einen Judas, kein Petrus ohne einen Herodes, kein Paulus ohne einen Nero seyn wird, so lebt doch Gott noch, ja der alte Gott Israels, und sein ist die Erde, der wird uns nicht lassen überwunden werden. Er gebe uns Allen einen frei beständigen Geist und ein unerschrocken Herz in allen Trübsalen. Das werde wahr!

Das Martyrium kam bald genug. Heger hatte sich in eine gezwungene Stellung eingeschnürt. Bald wurde sie ihm unbehaglich und er suchte wieder die alten Bahnen auf, aus denen ihn nur der Tod noch herausriß. Wie ein Gebannter fiel er wieder nach kurzer Besserung, nachdem Zwingli ihm wieder gewöhnlich, die Stellung sicherer, die alten Genossen wieder vertrauter geworden. Zunächst wissen wir freilich nur so viel, daß er uns eine

Zeit lang ganz aus den Augen verschwindet; mit keinem Wort erwähnen ihn mehr (seit dem 7. März) Zwingli und Decolampad. Wir könnten daran denken, das Aufhören der Beschäftigung bei Froschauer habe den Unsteten weiter getrieben. Aber die genügende Erklärung erhalten wir erst, indem wir gelegentlich hören, daß er in Zürich sich aufs Neue an die Neuerer angeschlossen und daß er nachher in Strassburg mit unbeschreiblicher und selbst unter seinen Parteigenossen ganz einziger Wuth gegen Zwingli geschmäht und gelogen hat*). Er hat also ohne Zweifel wieder unfreiwillig Zürich verlassen, wo unterm 7. März 1526 lebenslängliche Haft bei Wasser und Brod gegen die hartnäckigen Wiedertäufer und der Tod des Ertränkens gegen etwaige neue Aufwacher beschlossen worden war, um nun gleich darauf in den leidenschaftlichen Worten seiner Vorrede zu Maleachi (18. Juli 1526)**) gegen die Schriftgelehrten, die sich der Schrifterkenntniß am trostlichsten berühren, die vermeinen, der Schlüssel des Reichs sey kurzab bei ihnen und doch bald genug von ihrem eigenen Schwert matt und zu nichte werden, ja die Christo mit gezwungener Auslegung der Schrift in das Angesicht speien, von denen uns Gott erlösen wolle! seine scharfen Waffen offen wieder gegen Zwingli zu kehren. Er wandte sich zunächst nach Basel zurück, wo er, vielleicht von Decolampad noch einmal beherbergt, übrigens ohne Aussicht auf längeres Bleiben (was insbesondere jene Vorrede zeigt), die zunächst einem liebsten frommen Bruder zu lieb unternommene Uebersetzung Maleachi's mit der Auslegung des von Gott reich gesegneten, nur leider durch seine Feinde so mußelosen frommen Joh. Decolampad vollendete und in Druck brachte; wobei als besonders bedeutsam hervorzuheben ist, daß er die starken Stellen Decolampad's gegen die Wiedertäufer „Leutertränker“ nicht unterdrückt hat. Von da ging seine Wanderung nach Stras-

*) Getreue Warnung der Prediger des Evangelii zu Strassburg über die Artikel, so Jac. Rautz, Prediger zu Worms, kürzlich hat lassen ausgehen 2c. Strassb. 2. Jul. 1527 Mus. Helvet. VI, 107: R. Hegler wollt' bei uns, wiewohl er vor zu Zürich sich anders erzeigt hat, kein Wiedertäufer seyn. Cap. Zw. 21. Sept. 1527, II, 95: puto omnes frigore in contumeliis dicendis collatos Hezero, tam impudenter in te mentitur.

***) Panzer hat falsch den 17., Niederer falsch den 8. Juli.

burg, nachdem Decolampad ihm, sey's nun aus Rücksicht auf das Zermürfnis mit Zwingli, sey's auf seine Verführung einer Magd in seinem Hause, die Freundschaft aufgekündigt*).

4) Radikales Duumvirat mit Dent zu Strassburg und Worms.

Ein neuer und der letzte Hauptabschnitt seines Lebens begann in Strassburg. Wie der letzte Züricher Abschnitt begann er wieder gemässigt, um desto radikaler zu enden. Hezer kam noch im Sommer 1526 nach Strassburg. Er fand Aufnahme bei dem milden, für Heterodore Lehren fortwährend nur zu empfänglichen Wolfgang Capito. Als ein Flüchtling und in einer Stadt, in der der Anabaptismus durch kluge Gegenmittel im J. 1525 fast noch gar nicht, in der ersten Hälfte des J. 1526, wo Wilhelm Reublin, auch ein alter Züricher Bekannter, sich einfand, wenigstens nur spärlich vertreten war, fand er es für nöthig, so ungezwungen sich hier im Ganzen die Gegensätze bewegen durften, den Verdacht der Wiedertäuferi förmlich von sich abzulehnen, die Strassburger Freigebung der Kindertaufe höchlich zu loben, als das beste, leider sonst nicht oft gebrauchte Mittel, jene Uebertreibungen abzuschneiden. Den gleichzeitig in Strassburg sich aufhaltenden Täufer Mich. Sattler, der das Frühjahr darauf in der Geburtsstadt Reublin's, in Rottenburg am Neckar, hingerichtet wurde, schalt er nach einem mit ihm gehaltenen Gespräch, auch nach der Strassburger Meinung hart und lieblos, „einen listigen bösen Larven,“ obwohl man ihm dort auch die Charakterlosigkeit zutraute, nachher sein Martyrium beschrieben zu haben. Je mehr er in diesen Stütz-

*) Der prophet Maleachi mit auflegung Joan. Colampadii, durch zu im latein beschriben, mit fleyß verbeßert durch Ludwig Häger. 1526. Hinten: getruet zu Basel durch Thom. Wolff 1526. 4. Eine andere Quartausgabe ohne Bezeichnung des Orts und des Druckers; eine dritte 8.; im J. 1527 eine in Folio bei Ottmar. Der Aufenthalt Hezer's in Basel scheint aus den Lobsprüchen der Vorrede auf Decolampad und aus dem Druck des Buchs in Basel hervorzugehen, obgleich H. in der Vorrede den Ort seines Aufenthalts nicht unterschreibt. Daß er in Basel übrigens nicht fest und sicher saß, zeigt die Vorrede: so mich der himmlische Vater begnadete, mir so viel Leibs und Statt vergönne, wollt' ich auch mit seiner Hilfe den gewaltigen Propheten Jesaja verdollmetschen.

den einlenkte, um so mehr Freiheit nahm er sich, seinem persönlichen Ingrimme gegen Zwingli auf jede Weise Lust zu machen, und den etwas einlenkenden Wiedertäufer Martin Cellarius aus Stuttgart, der seit dem Herbst 1526 mit ihm die Gastfreundschaft Capito's genoß, verunglimpfte er vor den Leuten nur allein darum, weil er sich beifallen ließ, Zwingli's Ehrenhaftigkeit einmal gegen ihn zu vertheidigen *). Hezer beschäftigte sich in Strassburg zunächst, seinem schon älteren Plane gemäß, mit Uebersetzung und Erklärung „des gewaltigen Propheten“ Jesaja, nach der Auslegung Ecolampads, an die er „nicht lange nach“ der Dollmetschung Maleachi's gegangen. Er fand hier größere Schwierigkeiten und hatte große Sorge, wie er zum ersten den Text zum allerbesten möchte nach Hebraischer Sprach herfürthum und dem Einfältigen anzeigen; die Auslegung verschob er noch. In dieser Lage bekannte er es als eine Verfügung göttlicher Gnade, daß ihm Schwachen ein Gehülfe solcher Müh und Arbeit gesandt wurde, der von Gotteswegen willig wurde, ihm in diesem zu verhelfen **). Es war Johann Denk, der vertriebene Nürnberger Schulrector, der nicht lange nach Hezer im October oder November 1526 in Strassburg erschien, nachdem er in Augsburg ein Jahr und länger theilweis in Gemeinschaft mit Balthasar Hubmeier die verwaiste und durch ihn rasch aufblühende Täufergemeinde gelenkt ***), zuletzt

*) Warnung der Strassb. Prediger S. 107. Kap. Zw., 21. Sept. 1527, II., 95.

**) Vorrede der Propheten. Von ihm allein erschien noch: das 36. und 37. cap. Jesaja des Propheten, ausgelegt durch J. Ecolampadium, übers. durch L. Häzer. Augsb. Ottmar 1526.

***) Aus der Warnung der Strassb. geht sehr wahrscheinlich hervor, daß Denk erst nach Hezer in Strassburg eintraf, ebenso aus der Vorrede zu den Propheten. Als wirksam in Strassburg erscheint Denk seit Dez. 1526 (Cap. Zw. 10. Dez. I, 572. 26. Dez. I, 579). Wirksam in Augsburg ist er noch 22. Aug. Gyn. Zw. I, 531 f. Sofern er aber schon Anfang Dez. die größten Unordnungen in der Strassb. Kirche erregte, ist offenbar bei dem vorsichtigen, verschmitzten Auftreten dieses Mannes, das er in Augsburg und Strassburg zeigte, eine längere Zeit der Anwesenheit anzunehmen, also jedenfalls October oder November. Eine frühere Zeit ist wiederum nicht anzunehmen, weil sonst Hezer und Denk in Augsburg noch sich getroffen hätten. Nach der Nachricht des Urb. Regius in den Sendbriefen zweier Wiedertäufer 1528 war Denk über ein Jahr in Augsburg: rechnet man also vom October 1526 rückwärts, so

aber in ähnlicher Weise wie Heger verlassen hatte. Führt die beiden bis jetzt offenbar einander fremden Männer schon das Gemeinsame dieser Vergangenheit zusammen, so noch mehr der sympathetische Zug ihrer radikalen und mystischen theologischen Denkweise. Denk, der geistvolle, gelehrte, durch sein Talent nach Badian's glänzender Schilderung gleichsam sich selbst übertreffende junge Mann, äußerlich demüthig, redlichen und ehrlichen Wandels, innerlich aber voll Selbstgefühl und voll Anspruch auf Auctorität, der sich bald genug in seinem Aufbrausen gegen Widerspruch verrieth, Denk übte bald durch die Entschiedenheit seines Auftretens, wie durch die Eigenthümlichkeit seiner Lehre auf den nach Charakter und wissenschaftlicher Haltung ziemlich unselbständigen, eines radikalen Zwingli's als Anlehnungspunktes bedürftigen Heger die entschiedenste Anziehungskraft.

Zunächst nun arbeiteten sie zusammen an der Verdeutschung Jesajas, wobei Denk für Weglassung jeder Art von Commentar entschieden zu haben scheint. Nach ihrer Vollendung fühlten sie Lust, in ähnlicher Weise mit den andern Propheten fortzufahren; die Ermunterungen vieler Brüder und der unwiderstehliche Drang des Geistes, der sie fetsamlich fast ohne ihr Fürnehmen weitertrieb, entschieden vollends für diese wiederum so ganz in Heger's Weise auf's Volk berechnete Arbeit: ein merkwürdiger Nebengänger neben Luther *). Charakteristisch genug für beide erscheint, daß sie sich mit dieser Vorliebe den alten Propheten zuwandten. Der Grund lag ja nicht bloß darin, daß Gesetz und Evangelium nach allgemeinem Prophetenbrauch hier in eine Summe zusammengefaßt war, daß wahres Vertrauen auf Gott, Hoffnung auf die zukünftige Gnade Christi, aber auch Gehorsam der Wahrheit, Reinigung der Seelen, ungefärbte Liebe aus reinem Herzen, ohne Falsch und Arglist hier gelehrt war, wie es dem rührigen, werkeifernden Geist

streift sich gerade Gehen und Kommen Heger's und Denk's in Augsburg. Von einer vorangehenden Bekanntschaft Beider sieht man nichts; in Basel in Decolampad's Nähe 1526 sind sie nicht zusammengekommen (Hagen 2, 287, Trechsel S. 17); falsch ist besonders die Meinung, als hätte Heger schon 1524 in Nürnberg Denk kennen gelernt. Denk's Lehren waren Heger neu und wurden daher jetzt erst auch für ihn entscheidend, was auch die Warnung der Strassb. und der Brief Cap. Zw. II, 75. aussagt.

*) Vorrede der Propheten.

des Anabaptismus zusagen mußte, sondern insbesondere im ganzen Charakter des prophetischen, für die eigenen Geistestriebe vorbildlichen Wirkens. Die Thätigkeit des heil. Geistes an den Propheten, diesen mit göttlichen Pfunden so reichlich ausgerüsteten Geschöpfen, fanden sie an sich selbst wieder; und Hezer versichert schon in der Vorrede zu Maleachi seinen Lesern: Du aber sey eines demüthigen Geistes, fürchte dich ob Gottes Reden, so wird der Geist auf dir rasten und dich mit seinen Tüthigen beschättigen. Auch die kühne Wirksamkeit der Propheten für die Wahrheit war ein Vorbild des eigenen Eifers: mit kleiner Arbeit, hebt er ebendort hervor, wirst du hieraus prophetischer Schriften Art erlernen, als da ist die Freiredenheit, deren sie sich hoch gebraucht, und der Pfaffen, die dennoch dazumal die Fürnehmsten waren, gar nichts verschont, sondern frei mit muthigem Geist ihren Geiz und Allesanz angezeigt und ernstlich gestraft. Auch die verborgenen Geheimnisse, so die Propheten etwan verdeckt anzeigen, insbesondere die Zukunfts- und Gerichtsschilderungen waren eine willkommene Nahrung ihrer chiliaistischen Hoffnungen*). Ueber die befolgten Grundsätze spricht sich Hezer in der Vorrede zu den Propheten ausführlich aus. Beide haben zusammen ihren höchsten Fleiß und Verstand nicht gespart, sich nicht geschämt, zu fragen, wo sie Antwort hofften, kein Lesen unterlassen, nichts verachtet, Alles dargespannt, um die allertreulichste Verdollmetschung zu liefern. Nur bekennen sie frei, daß ihnen an etlichen Orten selbst nicht genug beschehen, wo kein Lesen und kein Fragen sie vergnügen wollte, wegen der verborgenen Geheimnisse der Propheten und der kurz abgebrochnen Art Hebraischer Sprach; daher wollen sie es selbst mit Dank annehmen und das Ihre liegen lassen, wenn Gott noch ein Besseres hervorkommen ließe. In der That darf das Werk sich in Ehren sehen lassen. So zeigt nur z. B. der große Fortschritt in der Uebersetzung Maleachi's gegenüber der Hezer'schen vom J. 1526, die allerdings zu Grund gelegt ist, daß die Uebersetzung nicht Handwerk und nicht Spekulation gewesen. Die im Ganzen spärlichen Anmerkungen beweisen wenigstens soviel, daß die Uebersetzer fremde, namentlich jüdische Erlä-

*) S. die beiden Vorreden zu Maleachi und zu den Propheten.
Jahrb. f. D. Theol. I.

rungen fleißig nachgesehen und gewissenhaft unter dem Text berücksichtigt haben. Im Ganzen zeigt die Uebersetzung große Sprachtreue, viel Sprachgewandtheit und feinen Sinn für den prophetisch schwungvollen Ausdruck. Luther selbst hat im Mai 1527 gegen den Nürnberger Wenz. Lint seine Achtung gegenüber der fleißigen Uebersetzung ausgedrückt; nur redete er von theilweiser Unverständlichkeit, die ihm aber mit dem Provinziellen zusammenzuhängen schien, und von theilweisen Verstößen, die er mit menschlicher Unvollkommenheit entschuldigte. Dieses Urtheil ist um so bedeutender, weil die eifernden Nürnberger schon damals diese Uebersetzung zu verbieten für gut fanden. Auch später noch hat er gesagt: Kunst und Fleiß wäre genug da; nur findet er, daß Christo wenig günstige Juden zur Uebersetzung geholfen haben, eine Aussetzung, die übrigens nach genauer Untersuchung spärlich zu begründen ist, obgleich auch die Züricher Prediger in der Vorrede zu ihrer Uebersetzung im J. 1529 neben ähnlichen Auerkennungen ähnliche Anschuldigungen aussprechen, die sie aber nicht sowohl beweisen, als aus der billig Grausen erregenden Stellung der Uebersetzer als Rädelshführer der Sekten und Kotten, als Lügner der Gottheit Christi apriorisch deducirt haben *). Solchen Urtheilen haben die Verfasser übrigens im Voraus entgegengesehen, indem sie von Leuten reden, denen nichts anmuthig ist, es schmeckt denn nach ihrer Küche, denen sie in Gottes Namen von Herzen gern ihre Meinung lassen, den Handel dem Vater übergebend, die sie aber doch, wie Jedermann, um Gottes willen gebeten haben wollen, nicht zu richten, ehe der Handel bekannt sey, nicht zu stürmen, ehe es brenne: da Schelten und Verdammen bald gethan sey, das Nachthun aber wahrlich mehr Schnaufens brauche, Gottes Maß und Geschenk aber überhaupt verschieden ausgetheilt seyen**). In Luther's späterer Uebersetzung (1532) ist nun freilich in verschiedener Hinsicht über die Schüler der Meister gekommen und hat dem immerhin eiteln Triumph Hezer's in seiner Vorrede, daß Gott nach seiner Gewohnheit wider menschlichen Willen und mensch-

*) Luther an Lint bei De Wette III, 172. Deutsche Werke 5, f. 1436. Züricher Vorrede bei Füßli III, CXXX ff. Nürnberg. Verbot f. Regel Zw. 15. Mai 1527 II, 64 f. Vgl. Bod histor. Antitrinit. S. 232.

**) Vorrede.

liches Erwarten auch hier wieder die Kleinfügigsten zu seiner Majestät Herrlichkeit gebraucht habe, um die Hochprachtlichen zu Schanden zu machen, ein Ende bereitet. Demohngeachtet waren sie würdige Vorläufer; und wenn schon Hezer's Maleachi allein im J. 1526—1527 in wenigstens vier Ausgaben aufrat, so wurden die Propheten vollends in kurzen Zwischenräumen in allen Formaten, in Folio, Quart, Octav, Duodez, vom ursprünglichen Verleger, dann auswärts in Hagenau, in Strassburg, in Augsburg (von Ottmar und Steiner) im ersten Jahr allein 5 Mal, 1527—1528 zusammen 10—11 Mal, dann nochmals in Augsburg 1530 und 1531 und zuletzt in einer aus Luther und Hezer gemischten Ausgabe 1532 gedruckt*): ein vollgiltiger Beweis ihres Werthes und ihrer Brauchbarkeit, so daß sie längere Zeit nicht bloß ein theures Gut der täuferischen Genossen (eines Georg Regel z. B.), sondern ein unentbehrliches Hilfsmittel auch evangel. Geistlichen wurden, unter denen wir den Münsterprediger Conrad Sam in Ulm namentlich herausheben**).

Die Vorrede dieser in Strassburg übrigens nur erst angefangenen Uebersetzung zeigt jedenfalls, daß zwischen Hezer und Denk zugleich eine Assimilirung ihrer theologischen Ueberzeugung vor sich ging. Es ist nicht ganz leicht, diese genauer zu fixiren; jedenfalls ist dies bisher nicht geschehen, und die verderben sich die Lösung im Voraus, die Hezer schon im J. 1523 oder 1524 an Längnung der Gottheit Christi denken lassen***). Um den Einfluß Denk's zu beurtheilen, muß der Stand der Ueberzeugungen Hezer's insbesondere in seinem Maleachi (Sommer 1526) sorgfältig berücksichtigt werden. Hier ergibt sich denn zunächst hinsichtlich der Schriftlehre Hezer's zwar einerseits noch immer die alte, strenge Beugung unter die Schriftautorität. Die Schrift ist das Trostwort des Vaters des Trosts an seine Christen, darin er

*) Panzer's ausf. Beschreib. der ält. Augspurgischen Ausgaben der Bibel S. 105 ff. Desselben Entwurf einer vollständ. Gesch. der deutsch. Bibelübers. Dr. M. Luther's, 2. Ausg. 289 f.

**) Regel im obigen Brief an Zwingli; Sam benützt in einer Predigt 1529 diese Uebersetzung (Jes. c. 1: wie ist die glaubhafte Stadt so gar zur Ruinen geworden).

***) Vgl. Hülft III, CXXIX.

sein Angesicht so gnädiglich gegen uns kehrt und uns den verborgenen Schatz heiliger Schriften öffnet; daher ein Christ der größten Verwunderung über den Worten Gottes sich nicht entziehen kann, so doch der heil. Geist, aus dem sie geschrieben sind, seine Worte so theuer und ja kein Pünktlein vergebens setzt. Andererseits sehen wir dann aber das Wirken des heil. Geistes in den Christen, zunächst freilich ohne mit der Auctorität des äußern Worts in Concurrnz zu treten, in steigender Weise betont. Auf den Demüthigen rastet der Geist Gottes, beschättigt sie mit seinen Tittigen; sie erlangen Trost aus der Schrift durch Beistand des heil. Geistes, mit inwendigem Saft des Geistes; und während die Vornehmen, Troglischen, Prachtlichen trotz aller Kunst und Gelehrsamkeit die Schrift nur gezwungen auslegen, offenbart Gott seine Worte nur den Armen, Angsthaften, auf ihn Verlassenen. Ein zweiter Hauptpunkt ist die Bedeutung Christi. Hier steht bei Heger das Verdienst Christi und seine übermenschliche Persönlichkeit zunächst unangetastet. Vom theuren Fronleichnam und Blut Christi, von Christo, deß die Seligkeit eigen war, redete er nicht bloß 1523 und 1524. Noch Ende 1525 ist es Christus, durch dessen Verdienst Gott verzeiht, noch 1526 im Vorwort zu Maleachi redet er von der Gnade Christi und in dem zu der Nachtmahlschrift vom Vertrauen, das wir im Nachtmahl fassen, durch Christi Leiden erlöst und dem himmlischen Vater versöhnt zu seyn, und beschuldigt die alte Kirche, in der Messe das theure Leiden Christi und sein Blutvergießen zernichtet und eitel gemacht zu haben. Andererseits ist anzuerkennen, daß er, wie von Anfang an, so auch jetzt noch die Heilsfäden höher als in Christo in dem erwählenden, sich mittheilenden und zum Verzeihen stets bereiten Gotte angelegt hat *), daß Christus ihm, wie schon so auffallend in den ersten Schriften, in erster Linie das Vorbild der durch Angst und Noth zur Herrlichkeit Ringenden ist, und daß die werththätige Richtung, die er von

*) An Zwingli: quemadmodum et Deus nobis libenter per Christum indulget; vgl. Vorrede zu den Propheten: Gott, unser ewig barmherziger Vater, der nicht allweg zürnen kann. Borr. zu Maleachi: du aber biß eines demüthigen Geistes, so wird der Geist auf dir rasten. Auch Frank hat gefunden, daß er weniger von Christus, als von Gott redet.

Anfang vertreten hat, in einen wahren Drang nach Armuth, Unmuth, Angsthaftigkeit, Kreuz und Leiden sich verfestigt hat *). In diesen verschiedenen Beziehungen hat Denk seinem Freunde den Dienst gethan, seine widerstreitenden, Altes und Neues zusammenbindenden Ansichten zu einem klaren und consequenten Ausbruch und Durchbruch zu bringen. Denk's Lehre vom innern Licht, vom innern Wort, das als Kraft des Höchsten im Menschen Erkenntniß und Liebe weckt und das äußere Schriftwort, vollends alle Sacramente für den Frommen als etwas Untergeordnetes, ein bloßes Zeichen innerer Vorgänge, ja als überflüssig erscheinen läßt, die Längnung des Verdienstes und Leidens Christi, dessen Thätigkeit in der Hauptsache nur vorbildlich ist für unser eigenes im Gehorsam Gottes genuthuendes Leiden, diese Lehren hatten für Heßer nicht bloß den Reiz der Neuheit, sondern der Vollendung und des Ausbaus seiner eigenen Ueberzeugung.

Wir haben sehr zu bedauern, daß uns aus der letzten Zeit Heßer's im Ganzen so wenig übrig ist: nicht bloß seine ungedruckten Schriften von Christo und von den Schriftlehrern sind verloren zu geben **), sondern auch seine Uebersetzung Baruch's mit merkwürdiger Vorrede und seine Schlußrede zur deutschen Theologie, zu deren Liebe ihn Denk anleitete, möchten sich schwer noch finden lassen. Die Auszüge aus letzteren Schriften, die Seb. Frank in seiner Chronik gemacht hat, müssen uns die Schriften selbst ersetzen. Wer die Schrift liest, war jetzt seine Lehre, daß er Gott drauß wollte lernen verstehen oder erkennen, der betrügt sich selbst und Andere mit ihm; denn er kann von nichts gelehrt oder erkannt werden, weder allein von Gott. Und ist wahr, wer Gott nicht bei, in und mit Gott sucht, der wird allweg suchen und doch nicht finden. Wer das nicht thut, der überkommt wohl ein Wissen, aber ein unnützes, das nicht bessert, wie denn allen denen widerfährt, die den Glauben vom Lesen oder Hörensagen überkommen und desselben keine andere Ursache, Ankunft und

*) S. die Schrift von ev. Zeichen, Vorrede zum Sacrament der Danksagung und zu Maleachi.

**) Ueber die erstere später; die zweite hat Joh. Gast in: de Anabaptismi exordio Basil. 1544 noch benützt. Bock hist. Antitrin. S. 236.

Rechenschaft wissen zu geben, denn: ich habe es in dem und diesem Capitel der Schrift gelesen. Und mag einer noch so gelehrt seyn, er kann nicht einige Schrift verstehen, er hab' sie denn im Abgrund und Wahrheit seiner Seel' erfahren und gelernt. Ja, wo „die Schlüssel Davids“ die Schrift nicht auslegen, wird man nur je gelehrter, je verkehrter, je älter, je ärger. Den heil. Geist kann man nicht meistern, wohl aber ihm widerstehen, wie die buchstabischen Schriftgelehrten thun, um das Maß ihrer Väter voll zu machen. Die Schlüssel Davids nun aber und die Lehrschule Christi das ist besonders der „Kreuzgang“: man muß Alles in der Noth, unter dem h. Kreuz in der Stille des Sabbaths in höchster Gelassenheit bei den Füßen des Herrn sitzend studiren und erfahren, sonst ist der Gelehrteste unstudirt. Im Kreuzgang muß man spaziert seyn, die Züchtigung muß die Vorleserin seyn, damit man die lebendige Stimme Gottes hört und lernt; sonst versteht man keinen Buchstaben und redet wie der Blinde von den Farben. Der heil. Geist nun aber, der in dieser Kreuzschule mitgetheilt wird, ist an das äußere Schriftwort keineswegs gebunden, aber auch nicht einmal an die Wirkksamkeit Christi an den Menschen, sondern es gibt eine den Menschen immanente, durch die äußere Offenbarung Gottes in ihrer Thätigkeit nur noch mehr sollicitirte Geistwirksamkeit, die jede Schrift ihnen ersetzen kann: Gottes Wort und Saamen ist in aller Menschen Herz gelegt, daher muß ein Jeder von der Predigt des Lammes gelehrt werden von Mutterleib an. Die Predigt aller Creaturen und auch der Werke, so von den Gottlosen im Gegentheil Gottes geschehen, sind allein genug, Gotteskunst zu lehren, obschon kein Buchstab nimmer weder geredet, noch geschrieben, noch gedruckt würde. Von hier aus verlor für ihn auch der biblische Inspirationsbegriff seine Stärke: die Gesichtsbücher zieht Heger den übrigen vor und er spottet derer, deren Geist sich nicht darein richten könne; zwischen Ezechiel und Moses findet er starke Unterschiede, da der Erstere in seinen Schlußcapiteln stracks wider Mosen schreibe in Beziehung auf Opfer und neuen Tempel, daher auch die Hebräer einen langen Span gehabt, ob sie ihn in den Canon aufnehmen sollten; die Differenz des Canonischen und Uncanonischen endlich hebt er auf: Canon hin, Canon her, spricht er mit Bezug auf Baruch; auch die Bücher

in der Bibel außerhalb des Canon gestellt haben keinen Fehl. Je höher sich aber nach dem Obigen der einzelne Mensch als mit den Trägern der Offenbarung gleichberechtigtes Organ des h. Geistes hob, je nachdrücklicher dann das Christo ebenbürtige Wandeln im göttlichen „Gefäß“ und in der „Kreuzschule“ hervorgehoben wurde, um so offener wurde nun auch von Hezer das stellvertretende Verdienst Christi geläugnet, das Zeihen auf die Kreide Christi, auf seinen für uns erlittenen Tod für Schein und Teufelsgebiel erklärt und eigenes Leiden und Zählen mit Christo verlangt. Um so offener wurde endlich auch die ganze transscendente Person Christi angegriffen, „in verabscheuungswürdiger Gottlosigkeit,“ „in pestilenzischem und gotteslästerlichem Arianismus“ die Gottheit Christi geläugnet und die abstracte, nur in der mystischen Nähe concrete Einheit des ohne Gehilfen schöpferischen Gottes in Hezer's theils erbaulichen, theils reflectirenden Reimen unter seinem Kreuzgang gestellt, die gedruckt erschienen, gegen die Trinitätslehre („ich bin allein der einig Gott“, „meiner sind nicht drei“), ja gegen die Vorstellung göttlicher Personen überhaupt („ich glatt nicht weiß von keiner Person“) und gegen die Vorstellung einer näheren Wesensbestimmtheit Gottes („bin auch weder dies noch das, wem ich's nicht sag, der weiß nicht was“) versuchten*). Daß in diesen Stücken Hezer von Denk sich großentheils bestimmen ließ, insbesondere in seiner Schriftlehre, darüber kann kein Zweifel seyn. Aber auch die Längnung des Verdienstes Christi ist nach der bestimmten Nachricht der Strasburger von Denk an Hezer gekommen. In seiner Ansicht von der Person Christi scheint er dem ihm schuldgegebenen „Arianismus“ nach eben wie Denk selbst in unbestimmter Schwebe zwischen einem reinmenschlichen (worauf sein ganzer Standpunkt ging) und einem präexistenten Christus geblieben zu seyn. Endlich erinnert das Dringen auf Erfüllung des göttlichen Gesetzes besonders deutlich an Denk**).

*) Seb. Frank's Chronik 1536; 3, 164. Mus. Helv. VI, 117. 121. Ob H. den mystischen Begriff der Gelassenheit selbst gebraucht habe, wird bei Frank nicht ganz deutlich. Die Bemerkungen über die Längnung der Gottheit Christi von Urb. Regius in f. Brief an A. Blarer 1529 und von A. Blarer an Myconius 30. Sept. 1552. Mus. Helvet. VI, 110 ff.

**) Vgl. besonders Cap. Zw. 7. Juli 1527: omnino negant Christi meritum.

Uebrigens ist die Abhängigkeit nicht zu übertreiben. Hezer war doch nur „leicht gewonnen“ (nach dem Strasburger Ausdruck) für Sätze, die seine eigenen Consequenzen waren; er wahrte doch seine Selbständigkeit, nicht nur äußerlich, indem er z. B. im Titel und in der Vorrede zu den Propheten das große Wort führt, sondern auch in seinem ganzen Standpunkt. Er ist Denf nicht zu allen seinen Lehren nachweislich nachgefolgt, wie z. B. zur Lehre von der Wiederbringung; er ist im Ganzen dem speculativen Zuge Denf's fremd geblieben und hat sich begnügt, in verständiger Reflexion, aber auch mit ruhelofer Neuerungsucht die nächsten dogmatischen Consequenzen seines mystischen und praktischen Standpunkts aufzufinden. Der reine Negationstrieb gegen das Bestehende schlägt bei ihm durch. Daher ist er mit den gewagten Resultaten seines Standpunkts offener, als Denf selbst, hervorgetreten und hat sich das zweifelhafte Verdienst erworben, von den unzähligen Mißdiensten und Aberglauben in der Welt, von denen er schon 1526 gesprochen, den stärksten und größten in Betreff der angeblichen Gottheit Christi zuerst der Welt vorgelegt zu haben. Wir sind der Meinung, daß im Verlauf des Protestantismus diese Negation, diese Reduction Christi auf das Reinmenschliche aus principiellen Gründen und als neues Entwicklungsmotiv hervortreten mußte: aber in L. Hezer sehen wir einen verfrühten und einen unwürdigen Vertreter dieser Richtung*).

Die entwickelten Lehren, insbesondere die Angriffe auf Kreuz und Verdienst Christi wurden nun schon in Strasburg von den beiden Freunden in sektirerischen Versammlungen, zu denen sie neben der Uebersetzung doch noch Zeit fanden, unter das Volk

Denklus dux hujus blasphemiae et Hetzerum facile obtinuit. II, 75. Vom Gesetz Gottes in der Vorrede zu den Propheten. Ueber die Christologie Denf's vgl. neben Trechsel und Baur Heberle 1855, S. 856, und die 8. der sogen. Nicolsburger und Augsburger Thesen, wonach die Engel mit Christo incarnirt sind.

*) Diese Ausführung und die nachfolgenden Bemerkungen über Hezer's Anführerrolle in den sektirerischen Bewegungen dürften zur Einschränkung der Heberle'schen Beweisführungen in seinem Joh. Denf dienen, welche die an verschiedenen Orten auftretenden Glaubensbekenntnisse der Sektirer immer nur für Denf zu vindiciren suchen.

geworfen. Bald genug wurden auch die Strassburger Prediger auf das Treiben Denks, der besonders sichtlich wurde, aufmerksam, weshalb Hezer klug sich hütete, sein Einverständniß mit dem Angefochtenen vor dem Gastfreund laut werden zu lassen. Auch Denk wußte trotz seiner Schmähungen gegen die öffentlichen Prediger des Evangeliums, mit denen er guten Boden fand, den öffentlichen Conflict mittelst aalartigen Benehmens noch etwas zu verzögern, den Capito Zwingli schon am 10. Dez. 1526 angekündigt. Aber auf den 22. wurde Denk von den Strassburger Geistlichen, übrigens ohne Mitwirkung des Rathes und unter auffallender Passivität Capito's zu einem öffentlichen Gespräch vor allem Volk vorgefordert, dem er diesmal doch nicht auswich. Buzer faßte ihn bei seinem Büchelchen vom Gesetz Gottes (1526), „damit er die Sünde zu einem leeren Wahne machte,“ und trotz seiner Versicherung der Einstimmigkeit in den Hauptpunkten verrieth er sich doch so sehr, daß der Rath seine Ausweisung beschloß. Er verließ, nicht ohne daß es eine kleine Bewegung gegeben hätte, Strassburg und ging in die Pfalz*).

Bald genug folgte ihm Hezer. Der Zeitpunkt ist nicht mehr ganz genau zu bestimmen, doch läßt der Anfang Aprils 1527 fertige Druck der Propheten in Worms, sodann die seit dem Febr. 1527 beginnende größere Wachsamkeit der Strassburger Prediger gegen die wühlenden Anabaptistenhäupter den Abgang Hezer's aus Strassburg in der zuletzt angegebenen Zeit wahrscheinlich finden. Denn nicht im Frieden schied Hezer von Capito. Eine ungenügend begründete Conjectur ist es, seinen Abzug mit der öffentlichen Klage der Magd aus Decolampad's Hause auf Vaterschaftskosten in Verbindung zu bringen. Das Abschiedsbillet Hezer's an Capito, das erhalten ist, weist deutlich auf noch andre Conflictte: Hezer bittet Capito um Verzeihung für etwaige Fehler gegen ihn, wie er denn ihm von Herzen alle, wenn gleich großen Verfehlungen verzeihe; für sich und für ihn wünscht er Ablegung des

*) Getreue Warnung S. 107. 148. Cap. Zw. 10. Dez. I, 572. 26. Dec. I, 579. Ueber Denk's Buch vgl. Heberle, Stud. u. Krit. 1851, 1, 148 ff. Die Vermuthung Heberles (Ebendas. 1855, 823 f.): Denk habe sich von Strassburg zunächst nach Basel gewendet, ist nicht zu begründen.

alten Menschen, völligen Wandel im neuen Menschen. Der Conflict, in den er mit Capito selbst gekommen, kann eben kein anderer seyn, als der seiner Sektirerei, für die ihn Capito und wohl noch mehr Buzer zulezt, wenn auch unter seiner Protestation gegen die Identification mit Denk, aus der Stadt brachte *).

Hezer folgte Denk in die Pfalz nach. Hier vollendeten die Freunde vor Allem ihre Uebersetzung und störten dadurch den Satan in seinen Anschlägen wider ihr Werk, indem es sich mit Gewalt herausgerissen hat, daß es nicht dahinten geblieben ist. Unter dem Titel: Alle propheten nach Hebraischer sprach verteütschet (o Gott erlöß die gefangnen) wurden die Propheten am 13. April 1527 mit der Vorrede Hezer's vom 3. April zu Worms bei Peter Schöffner ausgegeben **). Das war aber für sie selbst nicht die wichtigste Thätigkeit in der Pfalz. Sie wirkten einzeln und zusammen in Worms, in Landau, in Bergzabern, vielleicht auch in Wimpfen und sonst auf dem Land hin und her unter dem Bauernvolk, auch unter den Juden, die für das nahe Reich Gottes zu gewinnen waren, überall Verachtung des Worts und der Sacramente, der ordentlichen Prediger, des Verdiensts Christi weckend, ja mit leidenschaftlichem Haß den Gegensatz gegen die Lügenpropheten zum Mittelpunkt ihrer Thätigkeit erwählend ***). Und hier nun gewannen sie ihre größten Erfolge. Kurfürst Ludwig von der Pfalz hatte zwar früher (1522) Joh. Brenz und Theob. Billican durch sein Einschreiten gegen die neue Lehre zum Abzug aus Heidelberg veranlaßt, er hatte noch neuerdings selbst in Worms (1526) als Schirmherr des Bischofs und der Stifter für diese neben manchen anderen Vorthellen die Ernen-

*) Trechsel und Heberle äußern sich sehr unbestimmt über den Abzug Hezer's aus Strassburg; überall spielt zudem die Magd die große Rolle. S. Cap. Zw. 28. Febr. II, 30. Warnung S. 107; der Abschiedsbrief Hezer's abgedruckt bei Röhrich, Elsaß, Beilagen I, 459 f. vgl. I, 334 und Trechsel S. 18 über die Magd.

**) Vgl. Vorrede der Propheten. Bod 231 f. Niederer, Nachrichten II, 384 f.

***) Sigelsbach an Dec. aus Bergzabern 1. April in Füßli ep. Reform. 1, 29 ff. Buc. Zw. 13. Aug. II, 82. Cap. Zw. 21. Sept. II, 95. Wie unrichtig sagt Trechsel S. 22: während Rautz in der Pfalz seine Unordnungen machte, verließen Denk und H. das Elsaß und gingen nach Nürnberg!

nung der städtischen Prediger statt der im Bauernkrieg ertrohten Gemeinbewahl unter Nachgiebigkeit des reichsstädtischen Rathes zurückgewonnen; demohngeachtet beobachtete er seit dem Bauernkrieg und fast noch mehr seit dem Speyer'schen Reichstag eine milde und neutrale Haltung und seine Hofleute feierten offen zu Speyer mit den Evangelischen das Nachtmahl. So war freie Bewegung genug unter dem ohnehin lebendigen Völkchen; allermeist in Worms, wo Ulrich Preu, der älteste evangel. Stadtprediger und neben ihm Joh. Freiherr das Lutherthum vertraten, während der junge feurige Prediger Jac. Kautz zuerst in Verbindung mit den Strasbürgern, dann mit den neuen Ankömmlingen aus Strasburg stand, für die er auch seinen Kollegen Hilarius zu gewinnen wußte. Die Reichsstadt war mit Ausnahme der Bischöflichen dem Evangelium gewonnen, aber sie war auch auf dem Punkt, den langsam und leise sich befestigenden neuen Evangelisten Denk und Heßer zuzufallen. Schon durfte Kautz es wagen, nur unter Protestationen den Eltern ihre Kinder zu taufen. Die von Jac. Kautz am 9. Juni endlich offen und geradezu dem Volksentscheid unterstellten 7 Artikel verrathen ganz die Denk'sche und Heßer'sche Schule. Außer dem mystischen Gegensatz gegen Wort und Sacrament, insbesondere auch Kindertaufe, gegen den historischen Sündenfall, die Genugthuung Christi und die abgöttische Meinung von Christo, außer der Lehre von Christo dem Vorgänger und vom genugthuenden Christengehorsam ist zur Vollständigkeit auch die Denk'sche Wiederbringungslehre vorgetragen*). Aber ganz dem eigenthümlichen Wesen der beiden Freunde entsprechend, vermöge dessen dem hüzig zufahrenden, abstoßenden, zunächst nur die Dogmatik feststellenden „Pabste“ Denk Heßer als der organisirende und handelnde Partheiführer zur Seite stehen mußte, war eben doch Heßer in den Pfälzer Wirren die Hauptperson. Sein Werk vorzugsweis war also die Bildung der neuen Gemeinde, sein Heßen brachte die Vährung zur Reife, sein Plan war es, durch ein entscheidendes Religionsgespräch die Position vollends ganz zu gewinnen, während zugleich seine aufregende

*) Vgl. Pauli, Gesch. der Stadt Worms S. 333 ff. Ueber des Pfälzers Haltung in Speyer vgl. m. schwäb. Ref. S. 51. Die Artikel von Kautz bei Füßli, Beiträge 5, 148 f. Zw. ep. II, 77.

Wirksamkeit bis nach Strassburg zurückließ, in dem die Wiedertäufer, unter Hezer's Mitwirkung und Beispiel ihre häuslichen Zwistigkeiten überwindend und Hezer offen als gefeiertes Parteihaupt proclamirend, gegen die bestehende Kirche den Hauptschlag zu rüsten schienen. Ja bis an den Landgrafen Philipp von Hessen, den neuen hoffnungsvollen feurigen Vorkämpfer des Evangeliums, lief der eifrige Wühlergeist; von seinen Predigern, schrieb ihm Jac. Kauz, habe bis jetzt noch Keiner ihm die Wahrheit gesagt*).

Doch auf diesem scheinbaren Höhepunkt kam nun auch rasch wieder, wie zwei Jahre vorher in Augsburg, der Fall. Am h. Pfingsttag, 9. Juni 1527 lud Jac. Kauz „sammt seinen Brüdern“ durch Anschlag an der Predigerkirche Jedermann, besonders die Gegner auf den Kanzeln zu einer Disputation über seine Artikel auf Donnerstag 13. Juni, Morgens nach 6 Uhr ein. Sie sollen an's Licht hervor, forderte er sie auf; ihre Lügen, die Lügen der aus ihrem Vater, dem Teufel redenden Weltfinder sollten geschlagen werden aus Gottes Antrieß und mit Gottes Hilfe, der auch allein Richter seyn sollte, als der allein in aller Menschen Herzen redet und zeuget. Die Lutheraner stellten ihre Gegenthesen, die Papisten scheinen geschwiegen zu haben. Die Aufregung der Stadt aber war in sichlichem Wachsen, die Anhänger der neuen Lehre wurden die Furcht des städtischen Raths. Da kam von außen auch noch die ernstliche Aufforderung des Kurfürsten Ludwig, die Irrlehrer wegzuschaffen und dem geschlossenen Vertrag von 1526 besser nachzukommen. Die öffentliche Warnung der Strassburger Geistlichen (vom 2. Juli) an die Erwählten Gottes zu Worms kam fast

*) Vgl. die Briefe der Strassburger II, 75. 78. 82. 95. Einerseits erscheint Deuk als „Schulmeister“ Kauzens in der Strassb. Warnung S. 106, andrerseits auch Hezer Cap. Zw. 9. Juli II, 77, über dessen Lehramt die Warnung sich noch zweifelhaft ausspricht: „ich weiß nicht, ob auch Hezer.“ Als Haupt aber erscheint Hezer wiederholt. Cap. Zw. 7. Juli II, 75: *antesignatus est H., absens licet* (von Strassburg.) — *Tantum potuit pestis illa Hezerus et Cucius quidam.* 9. Juli II, 78: *tantas turbas Hezerus praecipue dedit.* Den Brief von Kauz an den Landgrafen erwähnt Cap. Zw. 21. Sept. II, 95. Zur Characteristik Hezer's als gewandter Parteiführer kann dienen, daß die Strassb. ihm zutrauen, unter dem Namen L. H. das Martyrium des vorher von ihm geschmähten Täufers Sattler geschrieben zu haben. Warnung S. 108.

gleichzeitig. Der Rath in Verbindung mit den Zünften sah sich veranlaßt nachzugeben, obwohl er reine Predigt des Evangeliums in den Kirchen als Gegenforderung an den Bischof stellte, und so wurde Ende Juni's oder Anfang Juli's sämtliche evangelische Prediger geurlaubt, Raug in der Stille, um Aufruhr des gemeinen Mannes zu verhüten, aus der Stadt entlassen; mit ihm hatten Hilarius, Denk und Hezer und mehrere den hartnäckigsten Anhänger abzugiehen*). Ganz ähnliches geschah in Landau, wo Joh. Bader wacker die evangelische Opposition gegen die Neuerer führend mühsam sich behauptete; gleichzeitig hören wir, daß der Pfälzer die Reichsstadt Wimpfen zur Entlassung ihrer Prediger gezwungen habe. Die durch Denk und Hezer verführten und hartnäckigen Landleute wurden in großer Zahl durch lange Einthürmung auf dem Schloß Alzey bei Worms, durch alle erfinderischen Qualen der Folter, die wir im Herbst noch fortbauern sehen, grausam bekehrt; wer nicht widerrief, wurde mit der üblichen Strafe des Todes aus der Welt geschickt. In der Stadt Worms selbst war mehrere Wochen lang keine evangel. Predigt mehr, bis endlich der Rath im August sich den Muth faßte, von Strassburg einen Prediger zu begehren, der in der Person Leonh. Brunner's geschickt wurde. Aber tief geschwächt war und blieb das Evangelium, und auf den entscheidenden Reichstagen gehörte Worms jetzt zu den gehorsamen Städten in der Religionsfrage, und Kurfürst Ludwig selbst wurde, wie sich gleichfalls 1529—1530 deutlich herausstellte, dem Evangelium von Neuem entfremdet**).

*) Vgl. Cap. Zw. II, 75. 78. Buc. Zw. II, 82. Ausdrücklich ist die *consensio plebis*, der *consensus publicus* hervorgehoben. Dies ist aber auch wieder etwas andres, als „das Volk“ Hagens, das den ev. Predigern das Predigen verboten habe (2, 293). Der Zorn des Kurfürsten II, 75. vgl. Pauli S. 336 f. Heberle aus Cochläus Stud. und Krit. 1855, S. 842 f. Leider kennen wir den Verlauf der Disputation nicht; auch der Zeitpunkt der Vertreibung ist nicht ganz sicher. Cochläus sagt: paullo post. Capito gibt die erste Nachricht Zwingli 7. Juli. Daß Denk und Hezer vertrieben wurden, lag in der Forderung des Kurfürsten.

**) Ueber Landau Buc. Zw. 13. Aug. II, 82, über Wimpfen *relatio historica* S. 23. Die Landleute Cap. Zw. 21. Sept. II, 95. Cochläus a. a. O. Das Schloß Alcea daselbst wird Alzey bei Worms seyn. Ueber Benehmen des Pfälzers zu Speyer 1529 vgl. schwäb. Mef. S. 88.

5) Glätsenbe und Fall zu Augsburg und Constanz.

Hezer hatte also sein Werk der Verwüstung vollbracht: aber während die evangelische Predigt zerstört zu Boden lag, erhoben die Straßburger Sektirer noch ein Jubelgeschrei über die würdige Heldenthats ihres Führers *); und während die armen Anhänger unter der Rache des Pfälzers litten und bluteten, zogen die Helden des Stücks gleichgiltig davon. Entmuthigt zogen übrigens auch sie, wenigstens Denf, davon. Denf und Hezer begaben sich aus der Pfalz zunächst im Juli 1527 nach Nürnberg**), wo Denf sich nach Täufergewohnheit trotz seiner früheren Verbannung aus der Stadt aufzuhalten wußte, dann in demselben Monat nach Augsburg, wohin Jac. Kauz schon vorangegangen, und wo sie mit so manchen alten Freunden, wie insbesondre mit Hut und überhaupt einer stattlichen Genossenschaft zusammentrafen. Von hier trennten sich ihre Wege: Kauz finden wir nachher in Rothenburg an der Tauber, in dem die Karlstadt'schen Erinnerungen noch nicht erloschen waren und kam von hier mit Reublin wieder nach Straßburg, Denf wandte sich noch Ende Juli's von Augsburg weg über Constanz nach Basel, wo er im Nov. 1527 an der Pest starb, von dem alten Gönner Decolampad, der ihm auf seine Bitte Basel als Asyl geöffnet und in dessen Hände er sein letztes gemildertes Bekenntniß niederlegte, wiederholt noch aufgesucht***). Bei Hezer war Muth und Ungeßüm

*) Cap. Zw. II, 78: *Wormatia prorsus abdicavit verbum regni consensu publico. Tantas turbas Hezerus praecipue dedit et egregium istud facinus nostri baptistae laudibus ferunt.*

**) Hagen läßt sie aus der Pfalz wieder nach Straßburg kommen: Mißverständniß der Straßb. Briefe.

***). In Nürnberg sah Denf und Hezer der Wiedertäufer Hans Schlaffer. *Ottii annal. anab. a. 1528. S. 46.* Trechsel stellt die ganz unbegründete (offenbar aus *Mus. Helv. S. 109* genommene) Behauptung auf, während ihres Aufenthalts in Nürnberg habe sich das Gerücht von Hezer's Buch gegen Christus verbreitet und der Sicherheit wegen seien sie weitergezogen. Das *Mus. Helv.* sagt unbestimmt nach Erwähnung des Nürnb. Aufenthalts: *hoc demum tempore fama de impio Hezeri libro percrebuit.* In Augsburg war Denf 1527 heimlich nicht bloß nach Urb. Regius „wider den neuen Tauforden“, sondern auch nach einer Mittheilung Augsburgs an das nach Täufern sich erkundigende Ulm vom 16. Sept. (U. A.) und nach einer Mittheilung Zürichs

noch nicht so ganz zu Ende. Auch er verließ wieder Augsburg, um ein neues unstetes Leben anzufangen, wozu ihn die größere Aufmerksamkeit des Raths auf die Täufer getrieben zu haben scheint. Schon Anfang Septembers lagen einige Wiedertäufer im Gefängniß, die durch etliche Fremde zum Wiedertauf überredet worden, am 15. Sept. wurden die Häupter Langenmantel, Dachser, Hut und Kürschner mit vielen Anhängern aus den Zünften verhaftet, während Hezer gleichzeitig als ein vorher Weggezogener bezeichnet wird. Wäre auf Hut's Geständnisse vom 5. Oct. sicher zu gehen, so hätte Hezer den Verzeißlungsentschluß gehabt, nach dem ihm ganz unbekannten Meissen von Augsburg weiter zu ziehen; Hut kann aber recht wohl die Obrigkeit über die Schritte des bewachten Freundes getäuscht haben*). Wir glauben vielmehr, daß Hezer in der Nähe geblieben und wahrscheinlich nur im schwäbischen Oberland „die Brüder besuchend“ sich herumgetrieben hat, insbesondere in Ulm, Mindelheim, Kaufbeuren, wo überall Täufergemeinden waren, auch in der Umgegend Augsburgs, wie in Nislingen, Gundelfingen, Lauingen, Zusmarshausen. In Mindelheim konnte er bei seinem „herzliebsten Bruder**),“ dem alten Wilhelm von Zell, der ziemlich zu den Täufern neigte, der nachher auch Schwenkfeld verehrte, auf freundliche Aufnahme rechnen. Dies anzunehmen bewegt uns eine alte Nachricht, der wir bis jetzt mißtraut haben, die wir jetzt nicht mehr ganz verwerfen zu sollen glauben, wonach Hezer an Ostern 1528 wieder in Augsburg anwesend war***). Demge-

an Augsburg ungefähr vom 1. Aug.; nach beiden Nachrichten war Denf wieder weiter. Die letztere s. in Schuler-Schultheß Zwingli 3, 357, wo auch der Versuch in Constanz erwähnt ist.

*) Nachricht Augsburgs an Ulm v. 16. Sept. Den beigelegten Zettel hielt ich früher für zugehörig zur Anfrage Ulms (Ref. v. Ulm S. 121 f.), er gehört vielmehr zum A. Brief und enthält die Nachricht von Hezer's Wiederabzug. Hut's Geständniß bei Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode 1522—1526. S. 736 f.

**) So nennt ihn Hezer in einem Exemplar der ev. Zeichen mit Hezer's eigenhändiger Widmung (Salig.)

***) Gassari Chron. Aug. S. 177. Diese dem 16. Jahrh. angehörige Chronik ist zwar in den Nachrichten über die Täufer vielfach vag und ungenau, gibt aber doch mit Bestimmtheit die Nachricht vom Fang Hezer's am

maß wäre er ebendamals, nach dem Tode Denk's, Hubmeier's und Gut's, nach der Beseitigung Dachser's und Langenmantels unbestritten der erste Vorsteher der Wiedertäufergemeinden, noch einmal in einem Nachsommer des Glücks auf einem Höhepunkte der Geltung gestanden, dem ebenso rasch wieder der Sturz folgen mußte. Die Täufergemeinde in Augsburg war seit dem J. 1527 auf eine Anzahl von 1100 Menschen gestiegen; auch nach den Heimsuchungen im J. 1527 hatte der Eifer nicht nachgelassen; im Gegentheil freute man sich recht in Hezer's Weise, sein Kreuz auch zu tragen, wie der Bruder und Prophet Christus und ihm nach, wovon man schon 1526 redete, für die Sünden genugzuthun. Die Denk-Hezerische Lehrweise hatte sich überhaupt eingebürgert, und die 14 Täuferartifel, die unter dem Namen Hubmeier's in Augsburg liefen, stimmten wesentlich überein mit den 7 Bauzischen. Die Hezerische Wuth gegen die Schriftgelehrten, das Eifern für vollkommene Erfüllung des Gesetzes, das Harren auf die nahe, ja in nächster Zeit auf Pfingsten 1528 erwartete Gottesgerichtszeit, das Rühmen der Wiedertaufe, die man im Leche feierlich vornahm, die Männer nackt, die Weiber in Badhosen, oder bei Verfolgungszeiten durch bloße Stirnbesprengung in Kellern und Heustadeln spendete, das war die Grundfarbe und der Grundton dieser Gemeinschaften, über die wir sehr reichliche Nachrichten haben, mit denen wir hier kargen wollen. Die Gattin eines Steinhauers Adolph Ducher, „die Rücklingerin“ benützte die Abreise ihres Mannes nach Wien in der Charwoche, um drei Tage lang vor Ostern ihr am Lech günstig gelegenes Haus zur Wiedertaufe zu öffnen. An der Thür war ein Erkennungszeichen, die Fenster waren mit Leinwand und Tapeten verdeckt. An Ostern (12. April) versammelte man sich wieder, vor Anbruch der Morgenröthe, gegen 200 Menschen, Männer und Weiber, Knechte und Mägde, auch Auswärtige; Jedes brachte nach Vermögen Speise und Trank zu einem Liebesmahl, auch Geld zur Vertheilung den Armen. Der Hauptredner war der Schuster Joh. Sebold. Um 5 Uhr erhielten einige Vornehmere Wink, daß ein obrigkeitlicher Ueberfall

12. April 1528, ein Tag, der uns auch in der Relatio histor. als Entscheidungstag constatirt ist. Eine Verwechslung mit Hezer's Ausweisung 1525 scheint doch kaum angenommen werden zu können.

zu fürchten sey, und so blieben nur etwa 95 zurück, die um 7 Uhr von dem Stadtvogt mit seinen das Haus umzingelnden Knechten gefangen genommen wurden. Zwei Tage nach Ostern wurden Morgens 9 Uhr 21 Männer, 8 Frauen, die auf ewig aus der Stadt hatten schwören müssen, zum Thor hinaus entlassen; nach 12 Uhr wurden weitere 6 Frauen hinausgeführt. Die Gefangennehmungen und Verurtheilungen häuften sich: noch im Verlauf des Aprils wurden Frauen mit glühenden Eisen gebrannt, die Zunge ihnen ausgeschnitten und Joh. Sebold mußte auf dem Schaffot bluten. Georg Regel flüchtete sich aus der Stadt, seine Frau mit ihm, als Milchfrau verkleidet. So noch viel Andre. Die Wiedertaufe ließ nach. Unter den ersten Ausgewiesenen nun war auch Ludwig Hezer. Die schwärmerische Freude der Ausziehenden wird gerühmt. Aber der Ruin irre geleiteter Menschen, der neue gräßliche Zerfall seines Werkes konnte selbst einen Hezer niederwerfen*).

Er kehrte in die Heimath und in das väterliche Haus zurück. Das gemäßigte Evangelium hielt damals allenthalben im Thurgau, auch in Bischofszell unter Constanzer Hilfen und Einflüssen seinen Einzug. Hezer scheint eine Zeitlang zurückgezogen hier gelebt und seine schriftstellerischen Arbeiten neu hervorgesucht zu haben. Frank sagt, er habe eine Verdeutschung des Predigers unter Händen gehabt. Noch sicherer wird seyn, daß er das Buch von Christo, dessen Gerücht sich Ende Januars 1529 in Augsburg verbreitete, sowie das Buch von den Schriftlehrern, in dem er die galiläischen Fischer den philosophisch und classisch gebildeten Gelehrten entgegenhielt, in dieser letzten Zeit verfaßte. Wenigstens freute er sich nachher im Gefängniß, diese noch nicht in den Druck gebracht zu haben. Von Bischofszell aus ist er ohne Zweifel auch wieder mit Vadian in St. Gallen, der ihn öfters abgemahnt zu haben versichert, in Berührung gekommen. Der unruhige Mann fühlte sich aber von Neuem weiter getrieben, übrigens mit dem Gefühl des Nichtmehrwiedersehens der Heimath, weshalb er in der Todesahnung den Abschied für immer nahm**). Nicht

*) Viel Aufschluß über die Augsb. Täufer gibt die Relatio histor. de progressu haer., von einem A. Benedictiner, dann die Schriften des Urb. Regius.

**) Blarer's Beschreibung seines Todes.

viele Städte in der Nähe waren ihm noch offen: er wandte sich im Sommer 1528*) nach dem nahen Constanz, dem Aufenthaltsort so vieler Vertriebenen, unter denen wir Georg Regel hervorheben**), der kühnen Gegnerin des Papismus, der Vaterstadt des ihm befreundeten Ambros. Blarer und seines Bruders, des Rathsherrn Thomas, endlich des eifrigen „Bruders“ Alsat. Fremd. Seine eigene Ermattung und Verzagttheit und die geringe Bedeutung des wiedertäuferischen Häufleins in Constanz brachte es mit sich, daß er der Wühlereien hier sich enthielt. Wiedertäuferische Prediger wurden sehr rasch eingethürmt und ausgewiesen; die Bürger mit denselben Strafen bedroht. Demohngeachtet bewegte er sich immer noch mit Vorliebe in täuferisch gesinnten Kreisen: und hier sank er denn auch bis zu jener gränzenlosen Entfittlichung herab, die ihn zum Verbrechertode brachte.

Schon das bisherige Leben Hegers war trotz seiner vielen Reden von Keuschheit und Sittlichkeit, mit denen er recht wie ein Apostel der Keuschheit selbst Zwingli (1525) nicht verschonte, und trotz seines guten Leumundes in diesem Stücke, den Thomas Blarer voraussetzt, durch viele fleischliche Sünden besleckt, unter denen sein Vergehen in Decolampad's Haus nur ein einzelner Fall war***). Er hat es in Constanz zuletzt offen gestanden, daß er von diesen Sünden oft aufgestanden und oft wieder gefallen sey. Und zeitweise ankämpfend gegen seinen Hang hat er oft, wie Frank Blarer nacherzählt, so er hin und her gereißet, in seinem

*) Sofern H. in Constanz über ein Vierteljahr gefangen saß, somit Mitte oder Ende Octob. verhaftet wurde, sofern der Verhaftung wieder längere Zeit voranging, in die seine zahlreichen Vergehungen fielen, diese Zeit übrigens wiederum zu verkürzen ist mit Rücksicht auf Blarer's Aeußerung: er sey neulich von Bischofszell gekommen, wird die Mitte des Jahrs als Ankunftszeit gesetzt werden müssen.

**) Er erscheint schon 7. Aug. 1528 in Constanz. Brief an Zwingli II, 212.

***) Die folgende ganze Erzählung der letzten Stunden Hegers ist auf den Brief Joh. Zwids an A. Blarer vom 6. Febr. (Siml. S. Band 21 und Mus. Helv.) und auf das Buch Thom. Blarer's gegründet, deren öfters nicht ganz chronologisch getreu gehaltenen Bemerkungen combinirt sind. Daneben habe ich noch im Sommer 1856 in Constanz die Schultheiß'sche Chronik (die Bögelin'sche gibt nichts) und besonders das Rathsprotokoll vom Mittw. u. Mar. Keim. (3. Febr.) 1529 nachgelesen.

Gebet und Zählen mit Gott gekanfet und seine Kraft gerechtfertigt, daß er so einen geringen Menschen nicht Macht habe zu züchtigen. In Constanz erreichte er den Gipfel der Schande. Unnatürliche Unkeuschheit zwar, deren ihn Manche beschuldigten, hat er nach Blarer nicht getrieben; aber mit mehreren Frauen (manche Erzähler nennen, sichtlich übertreibend, über ein Duzend) hat er sich vertieft und vergangen, sich auch sträflich zu chebrüchiger Unkeuschheit verpflichtet, und zuletzt bei etlichen Frauen hin und wieder den Ehebruch mit göttlichen Willens Behelf vertheidigt. Besonders genannt wird die Gemahlin des Augsburger Patrons Georg Regel, Anna, von der er förmlich einen Gemahlring zur Bestätigung der Ehe in Empfang nahm, mit der er längere Zeit in ehelichem Umgang stand und von der er oftmals Regel'sche Gelder zu bekommen wußte. Unbefriedigt durch ihren Gemahl ging sie um so unbesorgter auf seine Verlockungen ein, weil Hezer ihr das Gottwohlgefällige ihres Thuns aus ihrer Nichtbefriedigung und aus der Abkehr Regel's von der Täufergemeinschaft zu beweisen wußte. Daneben aber nahm er sich erst noch eine eigentliche „Hausfrau“ in der Person Apollonia's, der Magd der Anna Regel. So würdig hat er die Grundsätze seines hingegangenen Freundes Hut „Ein Geist, Ein Leib“ in Kraft erhalten. Ende Octobers wurde er vom städtischen Rath gefangen gesetzt: nicht um Täuferci, nicht um Aufruhr gegen die Obrigkeit handelte es sich, wie seine Gesinnungsgenossen es gerne gesehen und gesagt hätten, nicht um seine Ketzerei in der Christologie, auf deren erste Kunde Urb. Regius in einem Brief vom 22. Jan. 1529 A. Blarer rasche Ausrottung dieser Giftpflanze, rasches Einschreiten gegen den seiner alten Ahnung nach nur zur Hebung und Zerstörung der Kirche wirksamen Hezer anempfahl: es handelte sich nur um jene Unsittlichkeiten, gegen die der dortige Rath mit löblicher Consequenz durch eine Reihe von Verordnungen thätig war, namentlich seit „die Pfaffen mit ihren Mezen“ abgezogen, wie denn schon 1526 das gemeine Frauenhaus geschlossen, 1527 ein scharfes Verbot der Hurerei erlassen, 1527—1529 eine Menge einzelner Unsitten abgestellt wurden. Wenn übrigens Ambr. Blarer mit Zwick und Mezler noch am 7. Aug. 1529 vor Rath mit der Klage erscheinen konnte, daß das Gebot gegen Hurerei bei Vielen wohl

verfangen habe, bei Vielen aber auch noch nicht, wie namentlich in den Klöstern immer noch das verhurte und üppige Leben vor sich gehe, so lieferten kurz zuvor die Thaten Hezers, für die er immer noch günstigen Boden fand, den besten Beweis dafür, daß die neue „Ehrbarkeit“ in Constanz immerhin erst im Werden war. In einem mehr als dreimonatlichen Gefängniß*), während dessen seine Vergehungen untersucht wurden, bei Wasser, Brod und Habermuß, unter leidender Gesundheit hatte Hezer Zeit, über seine Sünden nachzudenken. Anfangs zeigte er große Kleinmüthigkeit; Reden und Gebärden offenbarten wenig Lust zum Sterben, von dem er als Wiedertäufer immer noch enthoben zu werden hoffen mochte**). Allmählig scheint er mit dem Gedanken des Sterbens vertrauter geworden zu seyn und angeregt auch durch die schriftlichen Mahnworte Wilhelms von Zell, die er ihm in's Gefängniß schickte, in Christo die Erkenntniß angeborner und begangener Sünden, aber auch den Trost seines Heils wider ein böses Gewissen gesucht zu haben.

Am Mittwoch, dem 3. Februar, entschied sich Hezers Schicksal. Reichsvogt Jacob Zeller, einer der reformationseifrigsten Rathshäupter der Stadt, saß zu Gericht und ließ Ludwig Hezer als Angeklagten vorführen. Der Anklagepunkte waren wenige; um so schwerer fielen sie in's Gewicht, und man konnte sich enthalten, das Sündenregister Hezer's zu erschöpfen. Es handelte sich allein um jenes schändliche Doppelverhältniß. Die Thatfachen lagen klar vor und Hezer läugnete nicht. Hezer wurde abgeführt. Die Gerichtsherren beriethen. Die Strafen, die man sonst gegen Hurerei und Ehebruch zu verhängen pflegte, waren verhältnißmäßig streng, beschränkten sich aber doch auf Gefängniß- und Geldstrafen und Entziehung der Ehrenrechte. Nur im Fall öfterer Wiederholung trotz der Strafen, und im Fall der Verführung des eigenen Ehegatten zum Ehebruch oder im Fall stillschweigender Concession seines Ehebruchs wurde Todesstrafe verhängt***). Auf das Hezer'sche Vergehen traf keiner dieser Fälle zu. Aber sein

*) Die Schultheiß'sche Chronik gibt nur 6 Wochen an; Klarer 3 Monate.

**) Wiedertäufer verbannte man nur. Bögelin's Constanzer Chronik.

***) Constanzer Zuchtordnung, Frühjahr 1531 dem Volk verkündigt.

Verbrechen erschien doch dem natürlichen Gefühl so abnorm unsittlich, so systematisch und grundsätzlich schamlos, daß die Stimmen ohne Widerspruch auf Todeswürdigkeit lauteten: „L. Hezer sey wäßer todt als lebendig.“ Ja für geschärfte Todesstrafe zeigte sich Gencigkeit, doch so, daß er auf Fürbitte Anderer zum Tod durch's Schwert, den er außerhalb der Stadt erleiden sollte, begnadigt wurde. Hezer wurde von Neuem vorgeladen. Sein Urtheil wurde ihm verlesen. Er nahm es, nach Blarers Beschreibung, mit unbeschreiblicher Freude und Tapferkeit auf, und bewies sich von da bis zum Tode in der That so christlich, ja so fröhlich gestaltet, als ob er aus peinlichem Feuer in einen Thau gesetzt wäre; so ganz wunderbar war sein Herz und Gewissen von Gott getröstet und befriedet; so daß seine vorangehende Erbauung sich klar erfand, deren Frucht Gott bisher zurückgehalten und wie durch Winterszeit verschlagen hatte. Er erhielt noch 26 Stunden Zeit, mit Ringerung des Gefängnisses und mit der Erlaubniß, seine Bekannten zu empfangen. Den ganzen Tag über war das Stüblein voll; Männer aus dem Rath und aus den Bürgern, Geistliche und Wiedertäufer kamen zu ihm. Insbesondere Thomas Blarer, während Ambrosius gleichzeitig im Thurgau und namentlich in Bischofszell, der Heimath Hezers, thätig war (von wo er 15. März an Zwingli schrieb*), Johann Zwick, der Helfer Joh. Meßler, Johann von Ulm und manche Andre. Von den beiden Geistlichen Zwick und Meßler wollte er aber nicht viel wissen, so wenig er auch seinen üblichen Hochmuth gegen ihren Stand an den Tag legte; sie waren etwas zudringlich. Meßler erhielt mit seiner Frage nach Christo kurzen Bescheid; Zwick auf seine Frage: ob er nicht glaubte, daß wir hätten Verzeihung der Sünden durch das Blut Christi, die wunderliche Gegenfrage: was denn das Blut Christi wäre? Dann bat er aber: sie sollen's kurz machen, worauf zwischen ihnen nicht mehr viel geredet wurde. Dagegen besprach er sich innig mit dem milden Thomas Blarer. Jetzt, rief er ihm zu, hat Gott mein Fleisch bezwungen, und, das ich nicht vermeinte möglich seyn, mich von meinem Gefängniß ausgeführt und seine Treu geleistet. Er fragte ihn nach Ambrosius

*) Zw. ep. II, 271.

und den evangelischen Predigern des Thurgaus, seines Vaterlands; aber er machte ihm auch die offensten Geständnisse seiner Sünden und der Ehrsucht, die ihn zu Vielem gereizt. Indem er seine Freude aussprach, daß die Büchlein von Christo und von den Schullehrern noch nicht zum Druck gekommen, übergab er das Manuscript des ersteren Thom. Blarer mit der inständigen Bitte, die öffentliche Verbreitung desselben zu verhindern, weshalb Ambr. Blarer 30. Sept. 1552 die Mittheilung der Schrift nach Augsburg in die Fugger'sche Bibliothek durchaus abschlug und sie nach nochmaliger Durchlesung im Feuer zu zerstören beschloß *). Allerlei Leute wollten noch ein letztes Wort von ihm. Auch ein täuferisch Gesinnter, ein gottesfürchtiger Gesell, nahm Abschied. Heger bat ihn, bei den Brüdern zu bitten, sich zu hüten vor Färbung und Verachtung Andrer.

War er den Tag über fröhlich gewesen, wie einer fröhlich seyn kann, der weiß, wann er sterben muß, so fing er Abends zu zagen an. Er bat die Anwesenden, jeden mit Namen grüßend und ansprechend, mit ihm die Nacht zu durchwachen, fröhlich zu seyn mit Reden und Singen. Er litt jetzt unter schweren Anfechtungen wegen seiner Sünden. Das Bild der zwei verführten Frauen, besonders der Gemahlin Regels, wollte ihn nicht verlassen. Da sangen sie denn die ganze Nacht durch Psalmen und seine und Andrer christliche Lieder von Geduld, von gutem Willen Gottes, von Gottes Barmherzigkeit. Viel wurde von seiner Dollmetschung der Propheten und anderen seiner Fürnehmnen geredet; er achtete es für seine beste Arbeit, daß er die Bibel verdeutscht hätte, und hätte dies noch thun mögen, wo er jetzt nicht hingenommen würde. Ueber diesen Reden verlas er aus dem hebräischen Psalter, den Thom. Blarer ihm gebracht, einen Psalmen

*) A. Blar. Mycon. im Mus. Helvet. C. 110. ff. Der Druckversuch in Zürich, den Zwingli nach seiner Angabe beim Marburger Gespräch (1529) unterdrückt haben will (quem-librum c. divinitatem Christi-ipse oppresserit, ne in lucem prodiret), fällt wahrscheinlicher nach der Gefangennahme Heger's, als vorher, so daß er selbst nicht mehr dazu thätig war. Er hatte ohne Zweifel sein Manuscript einzelnen Freunden gezeigt und sie hatten es ohne sein Wissen abgeschrieben. Man kann sich nicht leicht denken, warum H. selbst (1528) an Zürich als Druckort gehabt haben sollte.

und conferirte mit ihm die Sprachen, als hätte er alles Andre, auch seinen Tod vergessen. Aber keineswegs phantastisch, wie sonst die Täufer, kam er auch auf sich selbst zurück, und die Freunde mußten niederknien, um mit ihm Gott anzurufen um Standmüthigkeit und Beharrung.

Bei Anbruch des verhängnißvollen 4. Februars kniete er wieder mit den Freunden; die Stube war wieder ganz voll geworden. Er betete zu Gott mit solchem Ernst, desgleichen der fromme Joh. Zwick nie gesehen noch gehört hat. Daran knüpfte er noch eine Vermahnung an die Prediger, denen er in kurzen untadeligen Worten die Freigebung der Kindertaufe an's Herz legte. Außerdem rügte er besonders die Heuchelei derer, die predigen, ohne ihres Glaubens und ihrer Lehre bei sich selbst zuvor sicher zu seyn, und den falschscheinenden Ruhm des Glaubens, der nur im Munde, nicht im Werke sey. Im Blick auf den nahen Tod seines gewohnten Disputirens müde, bekannte er von sich selbst: sollte ihm Gott davon geholfen haben, so wollte er je länger je stiller gewandelt seyn. Jetzt holte man ihn herunter zur Rathsstube. Er mußte eine Weile neben der Rathsstube warten. Da bat er nochmals die Umstehenden, Gott mit ihm zu bitten, was er so ernst und inbrünstig that, mit so offenem Geständniß seiner Schuld „meiner Sünden wegen bin ich nicht würdig, daß mich der Weg hinaus zur Pein tragn,“ daß Alles weinte. Oeffentlich wurde jetzt das Urtheil verkündigt. Ich bin's wohl zufrieden, sprach Heßer: dann bat er Bürgermeister und Vogt um Verzeihung und um ihr Wohlwollen für seinen Vater und für seine eigene Hausfrau, wenn sie es brauchen würden. Ihr Amt nannte er gut und gottwohlgefällig: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit möchten sie lieb haben, sonderlich auch die armen Gefangenen sich befohlen seyn lassen, daß sie nicht ohne Trost verlassen werden. Nachdem er nun dem Nachrichten befohlen und von ihm gebunden ward, stellte er sich auch gegen die Volksmenge: Constanz, erinnerte er, solle das Wort Gottes nicht nur im Munde haben, sondern auch im Leben; das Evangelium, das verkündigt werde, nicht allein ein vergeblich Wort, einen eiteln Schein bleiben lassen, sondern den Wandel ihm gleichförmig machen. Möcht' aber einer zu mir sprechen, fuhr er fort, Arzt, arze dich selbst! demselben antworte ich, daß keiner von Gottes Auserwählten je

zu spät kommen ist: „Eiliche beruft Gott zur ersten Stunde, Eiliche zur elften; Gott hat mich tief in die Hölle geführt, aber nicht minder hoch erhebt er mich und führt mich aus.“ Und nun bat er das Volk, mitzubeten und ihm nachzusprechen: Gott wolle seine Augen nicht abkehren von seinem geringen Werkzeug Ludwig Heßer, welcher auf heute wird hinausgeführt um seiner Sünde willen; „erzeig dich ihm und erhalt ihn.“ Aehnlich redete und betete er auf dem Platz am Obermarkt in großer Versammlung des Volks: er verglich das Reich Gottes mit einem reichen Herrn, der in seinem Haus allerlei Geschirre habe zu Schand und Ehren; es möchte ihn darum Niemand strafen, es soll' sich auch drob Niemand ärgern. Viele tapfere Männer mußten über seiner Rede weinen. Einer, der gegen seinen Nächsten rachsüchtig gewesen, trat herzu zu ihm und bat ihn um Verzeihung, ob er ihn erzürnt hätte. Das thu' ich gern, antwortete Heßer, sonst wär' es nicht dir, sondern mir schädlich; ich bin zornig über dich, aber befre dich! Gemachsam, ganz trostlich und unerschrocken nahm er jetzt den Weg vor sich zur Stadt hinaus, die daneben gehenden Freunde ansprechend, Gott dankend mit seinem Gebet, freundlich auch mit dem Richter redend, dem Volk statt unnützen Geklimmels Unterredung in göttlichen und fruchtbaren Dingen anempfehlend. Auch der Mitbrüder gedachte er, die auch mit dem Tode gerichtet; wie reiche Aerndte hatte ja der Tod in diesen Jahren unter ihnen gehalten: Manz, Hut, Langenmantel, Sattler, Hubmeier! Der Gedanke zeigt, daß er an ein Martyrium zu glauben wagte. In der Nähe des Richtplatzes setzte er sich etwas: „doch Gott stärkte ihn.“ Er stellte sich in die Mitte des Rings, der Richter band seine Hände auf und nun fastete er wieder seinen hebräischen Psalter an, bat das Volk mit ihm niederzuknieen und verdeutschte nun laut und unerschrocken den 25. Psalm bis zu Ende, der zu seiner Lage und zu seinen Sünden am besten zu passen schien. Während er (V. 15.) las: er wird meinen Fuß aus dem Seil (Reß) ziehen, schaute er nieder auf das Seil, mit dem er gebunden war. Jedermann sprach es ihm nach mit großem Ernst und Weinen. Noch sprach er gemeinsam mit den Zuschauern das Vaterunser, dem er eine kurze Auslegung anfügte, und schließlich bat er Gott, sich sehen zu lassen, ihn nicht zu Schanden zu

machen (Ps. 25, 2.), durch Christum Jesum, den Heiland der Welt durch sein Blut, ihm beizustehen. Der Nachrichten entkleidete ihn und band ihn wieder. Da zögerte Hezer niederzuknien, stand aufrecht da, entfärbte sich und sprach seufzend: o mein Gott, wie soll mir's gehen! Ei, Gott wird dich nicht verlassen, rief einer ihm zu. Er antwortete: das Fleisch ist wahrlich schwach. Die umstehenden Freunde trösteten: es möchte ihm nicht übel ergehen, Gott habe sein Werk mit ihm vollendet, er werde ihn nicht zu Schanden machen, da er vor aller Welt Gottes Ehre gepriesen habe. Und nun rief er entschlossen aus: wohlan, das ist mir in Gottes Namen! kniete tapfer nieder, hielt tapfer sein Haupt dar, bis er gerichtet war. Alles Volk lobte Gott über diesem Tod. Christo sey die Ehr und Dankagung, schrieb Thom. Blarer (5. März) an Wilh. von Zell, dem er seine zum Trost aller Christen und wohl auch zu Ehren des Freundes gedruckte Beschreibung widmete, der die Schmach und Schande seines Todes allein zu Ehren und Preis Gottes, auch zu Besserung Jedermanns hat gerathen lassen! Wann du, geliebter Wilhelm, die Missethat Hezer's ansiehst, findest du Schmach und Schand zu Haufen, laß aber Sünd Schand seyn und wende deine Augen auf Gottes Barmherzigkeit und sieh an das schöne treffliche Werk, so Gott mit ihm als seinem Diener gewirkt hat, so ist nichts dann Ehr und Glorie auch inmitten im Tod und Leid. So schrieb aber nicht bloß der weiche Blarer, sondern auch der ruhigere und kräftigere Joh. Zwick in seinem Brief vom 6. Febr. an Ambr. Blarer: Summa, er ist geschickter gewesen, dann ich's ihm vertraut hätte. Item, wer nicht gewußt, daß er der Hezer gewesen und ein Täufer, der hätte ihm nichts können anmerken. Item, herzlicherer und männlicherer Tod ist in Constanz nie gesehen worden und Viele, Viele der Widerparthei waren zugegen und meinten, er werde vielleicht unsrer Lehre halb uns angefochten haben, aber nicht mit Einem Wort. Der allmächtige Gott wolle mir und allen Dienern seines Wortes solche Gnade geben zu der Zeit, da er uns auch will heimsuchen!

Wir werden es Hezer gönnen, daß er in jener Fassung und Geistesgegenwart, mit der er den Tod bestanden, ein getrübtcs Leben in Ehren schließen durfte, so schnell auch sein Kezerruf jedes

gute Andenken an ihn in unsrer Kirche wieder vertrieben hat*); wir wollen überhaupt alle jene Talente feuriger und frommer Beredsamkeit, deren letzte Wirksamkeit an den Tausenden in Constanz auch seine alten Erfolge begreiflich macht, anerkennen, und fast noch mehr als dieses die Unumwundenheit seiner letzten Geständnisse, seine Reue, seine Demuth und seine Mäßigung; aber wir wollen mit den Constanzern über dem momentanen Eindruck den ruhigen Blick nicht verlieren für die eitle, man ist versucht zu sagen, schauspielerartige Selbstgefälligkeit vor Gott und Menschen, die eng verbunden mit einer überspannten Ansicht von der Allwirksamkeit des erwählenden Gottes und mit einer dualistischen Ansicht von der Freiwirklichkeit „feiles Fleisches“ ohne specifische eigene Schuld sich in diesen Tod auf allen Punkten eingedrängt hat: und wir urtheilen mild und gerecht am Ende nur, wenn wir Hezer als

✓ krankhaften, zuchtlosen und unklaren Schwärmer bezeichnen, in dem die unverträglichsten sittlichen Gegensätze in staunenswerther Friedlichkeit sich zusammengefunden, in dem die größten theologischen Gegensätze mittelst characterloser Schwankungen sich ausgeglichen haben.

Wir haben hier den räthselhaften Hezer durch alle Gänge seiner Strebungen und Schicksale zu begleiten gesucht; wir wünschen damit für die noch ziemlich dunkle Geschichte der Sektenbewegungen in der Reformationszeit einige neue helle Punkte gewonnen und die unreinen von Andern freilich schon hochgelobten Geister etwas aufgedeckt zu haben, die gleich unter dem ersten Wehen des protestantischen Geistes mit den ehrwürdigen Sätzen christlicher Dogmatik mit viel Präention im Sturmschritt gesinnungsarmer Negationen aufzuräumen wußten.

*) Wie selten ist die Beschreibung Blarer's geworden? und wer hat des Prophetenübersetzers gedacht, bis die neue Zeit ihn wieder nannte?

VII.

Praktisch=theologische Erörterungen über die Lehre von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben.

Von Pfarrer Fries in Memmingen.

Der in der Ueberschrift angedeutete Gesichtspunkt, unter welchem ich die Lehre von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben zu erörtern mich anschicke, bringt es mit sich, daß dieselbe hier nicht anders als nach ihrer bekenntnißmäßigen Gestalt kann in Betracht genommen werden. Freilich sind bis heutigen Tages die symbolischen Urkunden, sowohl die ökumenischen als unsere sonderkirchlichen in ihren Aussagen über die letzten Dinge hinter der Fülle des biblischen Lehrstoffes auffallend weit zurückgeblieben, und gerade die bedeutendsten Ergebnisse eschatologischer Forschung sind, weil sie der jüngeren theologischen Entwicklung angehören, einer kirchlichen Sanction noch nicht theilhaftig geworden. Dennoch wird man, bis es dem Herrn gefällt eine große kirchengeschichtliche Epoche und mit derselben einen neuen Reichthum verkündbarer Lehre herbeizuführen, oder wenigstens bis die gegenwärtigen Theologumenen durch längere Bewährung und ausgebreitete Anerkennung einen traditionellen Werth und Charakter gewinnen, im geistlichen Amte durch selbstverläugnende Beiseitlassung auch des Besten, was die neuere Wissenschaft für das Verständniß der biblischen Eschatologie geleistet hat, dem Werke der Erbauung sicherer dienen, als durch Ueberschreitung des in den symbolischen Urkunden vorfindlichen Maßes gemeinsam anerkannter Lehre. Stünde nicht in den Symbolen neben ihren wenigen positiven Aussagen, welche über den einfachen und weitgefaßten Ausdruck des Symbolum apostolicum „Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben“ nirgends wesentlich hinausgeh'n, jenes zweite Anathema des 17. Artikels der confessio augustana, durch welches eine bibelfeste Construction der Lehre von den letzten Dingen für

den kirchlichen Gebrauch sehr erschwert ist, so ließe sich allerdings ein bedeutend größerer Theil biblischer Eschatologie in den Umfang der öffentlichen Lehre von der Auferstehung der Todten, mithin auch in den Bereich der gegenwärtigen Aufgabe hereinziehen; dieß ist aber nun um so weniger zulässig, als eine Transaction mit jenem Verwerfungsurtheil der Augustana, wie man sie wohl zu Gunsten der Apokalypse schon versucht hat, auf geradem Wege unausführbar erscheint. Denn wenn man wollte glauben machen, das Anathema gelte nur den judaisirenden Meinungen über das Millennium, und man dürfe nur, um auch als Lutheraner den biblischen Chiliasmus festhalten zu können, bei jenem ante resurrectionem mortuorum an die erste Auferstehung denken, so ist dagegen zu erinnern, daß die ersten Bekenner der Augustana unter jener Auferstehung, welcher auf Erden ein Reich der Herrlichkeit nicht vorausgehe, offenbar die allgemeine Auferstehung am jüngsten Tag verstanden, und daß ihnen jedwede Lehre von einem vor dem Endgericht zu erwartenden, durch die leiblich auferstandenen Heiligen mit Christo regierten Zionsreiche als verwerfliche opinio Judaica gegolten.

Ueber den Sinn und die Tragweite der Formeln „Auferstehung des Fleisches“ und „ewiges Leben“ kann kein erheblicher Zweifel obwalten. Wenn der erstere Ausdruck dem eigentlichen Motiv seiner ursprünglichen Wahl nach auch nicht so ganz, wie Luther angenommen hat, mit dem von ihm im Catech. m. substituirten „Auferstehung des Leibes identisch“ seyn dürfte*), so ist jedenfalls doch damit spiritualistischen sowohl als materialistischen Irrthümern gegenüber, die Thatsache festgestellt, daß der entseelte Menschenleib einst aus seinem elementarischen Zerfall wiederhergestellt und von derselben Seele, die ihn im Augenblicke des Sterbens verlassen hat, auf's Neue bewohnt seyn wird. Diese Lehre nun ergänzt sich sofort, unter Voraussetzung der Lehre vom jüngsten Gericht, durch die Lehre vom ewigen Leben. Der Leib nämlich derjenigen Auferweckten, welche im Gerichte bestehen, wird

*) Die ursprüngliche Formel erinnert nämlich geflissentlich an die sündige Verderbtheit des Leibes und hebt dadurch an der Auferstehung das Moment triumphirender Siegesherrlichkeit energisch hervor.

nicht allein wiederhergestellt, sondern auch verklärt seyn und fortan unauflöslich mit der Seele zur Einheit der vollkommenen Person vereinigt bleiben, also daß der ganze Mensch der unmittelbaren Gegenwart Gottes zeitfrei genieße. Eine anderweitige Begriffsbestimmung des ewigen Lebens, soferne nämlich der Besitz desselben dem Christen schon bei irdischem Leibesleben und selbst während des Todeschlummers eignet, fällt nicht in den Bereich der hier in Rede stehenden Formel, deren eigenthümlichen die Leibesverklärung bereits voraussetzenden Gehalt man durch die Parallelen im Symb. Athan. (resurgere habent . . . et qui bona egerunt ibunt in vitam aeternam) und im artic. XVII conf. August. (mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam) unzweideutig erläutert findet. Endlich der combinirte Ausdruck „Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben“ läßt uns erkennen, was ohnehin schon der ganze Zusammenhang des dritten Glaubensartikels zu verstehen gibt, daß dort das Ereigniß der allgemeinen Auferstehung lediglich unter dem Gesichtspunkt der Verheißung und Heilswirkung begriffen seyn will. Dem entsprechend soll in den folgenden Erörterungen von der Auferstehung in keinem anderen Sinne als insofern sie den Uebergang zum ewigen Leben bildet, gehandelt werden.

Von dem großen an der Menschheit in Christo sich vollziehenden Werke der Auferweckung aus dem Tode in das Leben sind es, wie so eben gezeigt worden ist, nur die letzten, sowohl für die himmlische als für die irdische Gemeinde noch in der Zukunft liegende Phasen, womit die folgende Abhandlung sich wird zu beschäftigen haben. Durch diese Limitation gewinnt die sofort zu erörternde Frage über den Einfluß der Auferstehungs- und Verklärungslehre auf Gesinnung und Leben des Christen ein eigenthümliches Interesse. Die Lehre nämlich vom Leben in Christo überhaupt und die ohnehin äußerst einfache Orientirung über die Art ihres ethischen Einflusses muß hier bereits vorausgesetzt werden, und nur der Antheil, welchen an diesem Einfluß jene allerentlegensten und aus fast unabsehbarer Ferne herüberwinkenden Lichtpunkte der Lebensverheißung zu nehmen vermögen oder wirklich zu nehmen pflegen, gehört in den Bereich unserer Untersuchung. Hiemit aber sind wir in der That an ein ziemlich complicirtes

Problem herangetreten. Denn einerseits ist nichts gewisser, und Stellen wie 1 Cor. 15. Röm. 8, 18—23. 1 Theß. 4, 13—18. setzen es außer allen Zweifel, daß uns die h. Schrift das Wort von der einstigen Auferweckung und Verklärung unseres Leibes mit großem Nachdruck und mit dem unverkennbaren Motiv entscheidender Einwirkung auf unseren Sinn und Wandel an das Herz legt; und andererseits doch zeigt sie uns in Sprüchen wie Joh. 5, 24. 11, 25 f. Phil. 1, 23. 2 Cor. 5, 8. Apoc. 7, 9 ff. 15, 2. den Lebensbesitz, welchen der Christ auf Erden schon und vollends nach seinem Abscheiden im Himmel, mithin ganz abgesehen von seiner Leibesauferstehung, an dem verklärten Erlöser hat, in einem solchen Lichte, daß unsere Auferstehung fast nur wie ein selbstverständliches Corollar des ohnedieß schon Vorhandenen, keineswegs aber als ein grundwesentliches und bereits in unsere Gegenwart fühlbar hereinwirkendes Moment der Seligkeit zu gelten scheinen könnte.

Und gerade diese letztere Anschauungsweise ist es, welche in unserem Volk unbedingt vorwaltet, weil der auf's Aeußerste gespannte Gegensatz gegen die katholische Lehre vom Purgatorium und von der Nothwendigkeit einer nicht bloß zugerechneten, sondern essentialen Heiligkeit der zum Himmel eingehenden Seelen die evangelische Kirche in Bekenntniß und geistlicher Praxis dazu getrieben hat, jeden Anhaltspunkt, welchen die h. Schrift in der vorbezeichneten Richtung darzubieten schien, begierig zu ergreifen und, man darf wohl sagen im Uebermaß, gegenüber jener ersten Reihe biblischer Andeutungen zu bevorzugen. Nimmt man hinzu, daß ohnehin das Gemüth geneigter ist, sich durch die nähere, als durch die entferntere Hoffnung rühren und bestimmen zu lassen, die Denkform aber der Christlichgesinnten meist noch vom Spiritualismus tingirt ist und jeder genaueren Befassung mit den Ideen oder vielmehr Traditionen der alten Grundweisheit von der Bedeutung der wahren Leiblichkeit ängstlich auszuweichen pflegt: so kann man sich kaum dem Gedanken entziehen, ob nicht der ethische Einfluß der Lehre von Auferstehung des Fleisches und dem nachfolgenden ewigen Leben im bedenklicheren Sinne des Worts, für unsere Verhältnisse wenigstens, in Frage gestellt erscheine. Ich besorge nicht, dahin mißdeutet zu werden, als zöge ich den offen-

kundigen und schlechthin unantastbaren Thatbestand einer tiefeingreifenden Wirkung der vom himmlischen Jenseits überhaupt gegebenen Verheißungen auf die innere und äußere Lebensführung jetziger Christen in Zweifel. Aber ich wage allerdings die Behauptung, daß die reichen und köstlichen Früchte dieser Einwirkung, welche ich mich hier begnügen darf, in Kürze als Weltverläugnung und Weltüberwindung, als Erhebung über die Lust und über die Last des Diesseits, als freudigen Triumph über den „König der Schrecken“ zu kennzeichnen, unter uns heutzutage nicht eigentlich aus einem starken Eindruck des Wortes von künftiger Auferstehung und Verklärung des Leibes, sondern weit mehr aus der Vergegenwärtigung einer unmittelbar nach dem Sterben erhofften himmlischen Seligkeit müssen erklärt und abgeleitet werden: ja ich wage die noch schärfer ausgeprägte These, daß die Hoffnung einstiger Auferstehung und leibhaft gestalteter Herrlichkeit bei den Frommen des alten Bundes in ungleich stärkerem Grad als bei der jetzigen Christenheit eine die Lebensrichtung religiös und sittlich bestimmende Macht geübt hat. Denn z. B. für den Gläubigen in Israel um die Zeit Christi gab es beim Hinblick auf das Sterben keine nähere Hoffnung, als die der Auferstehung; der Todeszustand selbst erschien ihnen im Vergleich mit dem irdischen Daseyn als ein noch tieferes Entsinken in die Gottesferne; dem Christen dagegen erscheint leicht der Zustand nach dem Sterben als ein Entrücktseyn in die Gottesnähe: was Wunder, wenn ihm im Lichtglanz dieser näheren Aussicht jene vom äußersten Zielpunkt herwinkenden Strahlen der Verheißung zu zerfließen und gleichsam zu verschwinden scheinen? Ist hierin dennoch, wie sich aus der ersten der oben angedeuteten beiden Reihen biblischer Stellen von vornherein schließen läßt, irgend etwas nicht wohl in der Ordnung, so wird die Schuld, da ja dieß Alles mit innigster Glaubenswilligkeit vereint kann gedacht werden, nicht sowohl in einem Glaubensmangel, als in einer dem erbaulichen Lehrgebrauch, wie unsere ascetische Literatur satzsam bekundet, anhaftenden Verschiebung des wahren Verhältnisses zwischen der nach dem Sterben und der nach dem Auferstehen von der h. Schrift in Aussicht gestellten Seligkeitsstufe gesucht werden müssen.

Inwieweit sich nun eine schriftgemäße Richtigestellung dieses

Verhältnisses ausmitteln lasse, werde ich in einem späteren Abschnitt zu erörtern versuchen. Für jetzt drängt sich zunächst die Frage auf, ob es, vom praktischen Standpunkt angesehen, einen erheblichen Gewinn bringen könne, dafür zu sorgen, daß die segensvolle Einwirkung, welche jetzt von so Vielen der Erwartung einer den sterbenden Christen aufnehmenden Lebensherrlichkeit verdankt wird, nachgerade nicht so sehr aus dieser Quelle mehr fließe, sondern aus einer weit entlegneren, aus der Verheißung nämlich der Auferstehung und hiemit erst zu hoffenden Vollendung. Es könnte ja dies eher wie eine Schwächung des Gefühls von den Kräften der zukünftigen Welt sich anlassen: ja man könnte versucht seyn, an Joh. 11, 24 f. zu erinnern, wo der Herr den Gedanken Martha's an die künftige Auferstehung fast wie eine matte Bertröstung, welche mit dem Trost einer unvergleichlich näheren und unmittelbareren Lebensgewißheit überboten werden müsse, scheint behandelt zu haben. Aber eine gründlichere Erwägung belehrt uns, daß die Uebertragung des Schwerpunkts christlicher Hoffnung vom näheren Ziel auf das entferntere in der That einen überaus folgereichen Zuwachs an ethisch wirksamen Kräften hervorzurufen geeignet ist.

Selbst wenn es wahr wäre, daß bei solchem Verfahren der Freudigkeit und Energie des Widerstandes gegen die Todesfurcht und gegen die hereinbrechenden Schauer des Sterbens selbst ein Abbruch drohe, so würde dieser Verlust aufgewogen werden durch einen Gewinn an tiefeingreifenden und heilskräftig erschütternden Eindrücken des Todesernstes. Ich nenne das einen Gewinn, denn ich glaube diejenigen im Recht, welche bei entschiedener Verwerfung der römischen Doktrin vom Reinigungsfeuer es nicht minder entschieden als einen Uebelstand beklagen, daß unsere protestantische Lehrart schlechtthin jedweden Weg einer dem Tode noch folgenden Läuterung ohne soliden Schriftgrund in Abrede stellt und allzusehr die dem Heiligungseifer gewiß nicht förderliche Meinung begünstigt, als werde mit dem Leibe zugleich auch vollends jeder noch anhaftende Rest sündigen Wesens von der Seele des Wiedergeborenen ausgezogen, die Fortführung also des ethischen Erneuerungswerkes urplötzlich durch einen physischen Proceß ersetzt und vollendet. Jedoch die obige Voraussetzung einer etwa zu besorgenden Trübung des christlichen Sterbetrostes hat in sich selbst so wenig Göl-

tigkeit, daß man vielmehr umgekehrt behaupten darf, die Concentration der christlichen Hoffnung auf die Gewißheit der Auferstehung und leibhaften Anschauung Gottes biete in weit stärkerem Grad, als die einseitige Fixirung des für die leiblose Seele zu erhoffenden Geschicks, eine ausdauernde Wehr gegen die Anfechtungen der Schrecknisse des Todes und des Grabes. Nicht einmal unter denen, welche den spiritualistischen Wahn eingesogen haben, als sey die Seele für sich und abgesehen vom Leibe der eigentliche Mensch, pflegt sich zur Zeit des Sterbens der Schauer vor der Vernichtung des Leibes zu verleugnen, und das unmittelbare Angstgefühl, daß es hier um die Zerreißung eines in der Schöpfung selbst urständenden grundwesentlichen Bandes zwischen Leib und Seele sich handle, durchbricht nicht selten noch in den letzten Augenblicken den Bann jener künstlich aufgedrungenen widernatürlichen Denkart. Wird aber vollends der auf wissenschaftlichem Gebiet schon jetzt nicht mehr zu verkennende Sieg der wahren Ansicht vom geistleiblichen Wesensbestand des Menschen seine Wirkungen auch in die Gemüthswelt getragen und die ihm gewaltsam entfremdete volksthümliche Anschauung zurückerobert haben, wird es wieder dahin gekommen seyn, daß der Christ sich ein waches und mithin wahres Personleben ohne den Leib gar nicht zu denken vermag: so wird der hoffende Ausblick des vom Tode bedrohten Herzens einen das tiefste Bedürfnis der Lebenssehnsucht stillenden Ruhepunkt ganz gewiß nicht irgendwo früher als beim Troste der Auferstehung und Verklärung des Leibes finden.

Die Reihe nun der heilsamen Einwirkungen, welche für christlichen Sinn und Wandel aus dieser grundfesten Gestaltung der Todesgedanken, aus diesem wahren Gleichgewicht des Todesernstes und der Todesfreudigkeit ersprießen, insonderheit zu verfolgen, liegt nicht in den Grenzen unserer Aufgabe, die es mit dem ethischen Einfluß nicht sowohl des Memento mori, als vielmehr der Lehre von Auferstehung und ewigem Leben zu thun hat. Es mag daher genügen, von diesem mittelbaren Segen der Auferstehungslehre hier nur den vermittelnden Durchgangsort gezeigt zu haben, um nun sogleich diejenigen Bildungskräfte, mit welchen jene Lehre auf unmittelbare Weise Gesinnung und Leben zu durchdringen vermag, in ihren wesentlichsten Grundzügen zu kennzeichnen.

Die Gewißheit nämlich, daß am letzten und eigentlichen Ziele des in Christo geoffenbarten Rathschlusses Gottes eine leibhafte Herrlichkeit des wiedergeborenen Menschen und, was hiervon gar nicht weggedacht werden kann, eine Verklärung der ganzen mit ihm solidarisch verbundenen Schöpfungssphäre in Aussicht gestellt ist, erweist sich, wenn ich in Einem centralen Ausdruck einen vielverzweigten Reichthum verwandter Erscheinungen zusammenfassen darf, als die heilige Quelle jener Mystik, welche dem Geheimniß des Leibes und Blutes Jesu in Menschwerdung Opfer und Sacrament nachgehend die gegenwärtige Sichtbarkeit als die Bauhütte und verhüllte Figur der jetzt unsichtbaren, aber zur offenbarenden Ueberkleidung mit der himmlischen Herrlichkeit bestimmten Gotteswelt betrachtet und, indem sie nicht der Vernichtung, sondern der Verwandlung der Erde und ihrer ewigen Bestimmung zur Wohnstätte wie des Menschen, so einst auch Gottes entgegensteht, mithin das gleichsam vertikale Jenseits in ein horizontales Jenseits übergehend weiß, die Sehnsucht nach dem Himmel mit der göttlichgestifteten Liebe zur mütterlichen Erde im erneuerten Geiste des Gemüths vermählet. Muß durch diese im Lichte der wahren Teleologie *) gewonnene Grundanschauung der sichtbaren Schöpfung das heiligende, der königlichen Priesterwürde des Christen entsprechende Verhalten zum Leibesleben und zur gesammten Natur, mithin ein wesentlicher Theil des ethischen Wirkens, an gesunder Energie und freudiger Innigkeit reich werden, so offenbart sich ein nicht minder bedeutender Einfluß der bibelfesten Denkart von Auferstehung und Verklärung auf dem Gebiete der die einzelnen Christen als Glieder an das Ganze der in Jesu Christo verschenen Menschheit knüpfenden Gemeinschaft. Der große Tag der Auferstehung erhebt sich als der letzte und entscheidende, mit überwältigender Beweisraft gerüstete Zeuge der übelverkannten und andererseits

*) Man wird irgend einen Ausdruck suchen müssen, um im Unterschied von „Eschatologie,“ als der Lehre vom geschichtlichen Verlauf des Endes, die Lehre vom Ziel als solchem, und von dem, was nicht mehr zeitlich geschehen, sondern ewigkeitslich bestehen wird, für sich zu bezeichnen. Ich wähle zu diesem Behuf im Hinblick auf 1 Kor. 15, 24. (*eîta tò télos*) und im Sinn des Dettinger'schen Spruches „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes,“ am liebsten den Ausdruck „Teleologie.“

viel gemißbrauchten Wahrheit, daß die Vollendung der einzelnen Glieder nicht geschieht vor der Vollendung der Gesamtheit aller Glieder, diese Vollendung aber des Ganzen in Einem endgeschichtlichen Moment durch Eine Alle zumal umfassende Machtwirkung Gottes zu erwarten steht. Der Mißbrauch lag in der Anwendung des Princip's auf Jesum Christum selbst, der doch nicht als ein Glied am Organismus der Menschheit, sondern als Begründer desselben muß betrachtet werden: die Verkennung, nur scheinbar unterstützt durch das exceptionell zu beurtheilende Vorkommniß Matth. 27, 52 f. und schlagend widerlegt durch Stellen wie 1 Cor. 15, 52. 1 Theß. 4, 15—17. (Ebr. 11, 40.), ist nach des Kirchenvaters Irenäus frühestem Vorgang neuerdings in R. Rothe's Behauptung einer successiven durch alle Zeiten stattfindenden Auferstehung der einzelnen Heiligen zu Tage getreten. Erfasst man aber die Auferstehung in ihrem biblisch verbürgten Charakter als große heilsgeschichtliche Katastrophe und erblickt man in ihr die augenfälligste Repräsentation und thatsächliche Offenbarung des vorgenannten Princip's, so bewährt sich die Auferstehungslehre als ein fester Hort und Centralpunkt ächt theokratischer und mithin wahrhaft kirchlicher, den großen Grundverhältnissen der Gemeinschaft diensam zugewandter, das individuelle Heil im Heile des Ganzen suchender Anschauung und Ausübung des christlichen Berufes. Die tiefsten und mächtigsten Eindrücke der Majestät und Herrlichkeit Gottes gehen mit der Gewöhnung des Blicks an den teleologischen Gesichtspunkt und an die von dort aus erwachsende wunderbar erhabene Gestalt der heilsgeschichtlichen und der kosmischen Vollbereitungsbahnen Hand in Hand und machen das Gemüth vertraut mit der stillen Weise eines in Anbetung überquellenden Erstaunens über jene Größe des göttlichen Thatenganges, welche der Apostel Röm. 11, 33 ff. im heiligen Hymnus feiert.

Den hier im Grundriß charakterisirten Einfluß der Lehre von Auferstehung und ewigem Leben auf ganze Hauptrichtungen christlichen Gesinnens und Handelns nun weiter in der Fülle seiner Ausßerungen individualisirend zu beschreiben, muß dem Bereich homiletischer Darstellung vorbehalten werden. Doch bleibt auch der wissenschaftlichen Erörterung unserer praktischen Aufgabe noch

eine doppelte Frage hinsichtlich der Aeußerungsweise jenes Einflusses zu berühren übrig.

Zuerst nämlich könnte man Zweifel fassen über den Grad und Umfang, in welchem der vorbeschriebene Einfluß die Gemeinde zu durchdringen und im Leben des Volkes sich zu verwirklichen geeignet sey. Denn ein namhaftes Theil jener Anschauungen und Motive, welche zur biblischen Teleologie ressortiren, scheint doch eine Bildungsstufe vorauszusetzen, zu welcher nur immer verhältnißmäßig wenige Gemeindeglieder sich erheben, während die weit überwiegende Mehrzahl nicht genugsam im Denken geübt seyn dürfte, um dem Vortrag solcher in's Große gehenden Zusammenhänge zu folgen, oder gar durch eigene Reflexion auf dieselben geführt zu werden. Dagegen nun stünde vor Allem zu fragen, ob dieser Sachverhalt nicht größtentheils von der Kirche selbst dadurch mitverschuldet ist, daß sie dem christlichen Volke im Lehren einerseits zu wenig zuzumuthen und andererseits zu wenig zuzutrauen pflegt. Wollte man fleißiger und beharrlicher das erstere versuchen, man würde bald von der Berechtigung des anderen sich überzeugen. Denn der Weg des exacten Denkens und der ausgebildeten Reflexion ist ja nicht einmal der geradeste, geschweige der einzige, um in den Besitz von tieferen Erkenntnissen der kündlich großen Geheimnisse Gottes zu gelangen, und wo nur immer das Volk noch ehrenfest in kernhafter Einfalt stehet, da birgt es in seinem Schoos eine Empfänglichkeit für unmittelbare Totaleindrücke des Heiligen und eine intuitive Kraft des religiösen Tiefsinns, die man nur wecken und mit pastoraler Weisheit nähren darf, um jene oben besprochene ächt mystische und ächt theokratische, der fruchtbarsten Aeußerung in allen Verhältnissen des wirklichen Lebens fähige Grundstimmung in den Gemüthern walten zu sehen. Wie wäre sonst, um nur Ein Beispiel namhaft zu machen, die Thatsache erklärbar, daß nicht allein die schon satzsam schweren Predigten, sondern auch die übrigen Schriften des Theosophen Detinger, so viele deren in deutscher Sprache verfaßt sind, ihre größte Verbreitung bei ungelehrten Leuten gefunden haben, und manche der selten gewordenen fast nur noch unter dem württembergischen Landvolk angetroffen werden. Selbst aber auch das Wahre, was allerdings dem obigen Bedenken zu Grunde liegt,

unweigerlich zugegeben, so kann dadurch doch der praktische Werth der hier in Rede stehenden Ideen nicht ernstlich in Frage gestellt seyn, da es ja seltsam wäre, zu verkennen, daß wenn dieselben zunächst auch nur auf der höhergebildeten Gemeindeglieder ethisches Verhalten bestimmend einzuwirken vermöchten, dies doch offenbar der ganzen Gemeinschaft, in deren Mitte und durch deren einflussreichste Organe solches ethische Verhalten sich vollzöge, auf mannigfaltigste Weise zu Gute kommen müßte.

Von ungleich subtilerer Natur ist die andere der uns hier angehenden Fragen, ob es nämlich möglich ist, die Aeußerungen des ethischen Einflusses biblischer Teleologie bestimmt als solche zu erkennen und von den Erfolgen anderweitiger Einwirkungen des Wortes Gottes zu unterscheiden. Strenggenommen ist es gewiß eine unlösliche Aufgabe, den specifischen Antheil namhaft zu machen, welchen zu der Gesamtwirkung der christlichen Wahrheit irgend ein einzelnes Moment derselben beiträgt. Oder wer kann von den Früchten eines Baumes anjagen, welche Ingredienzien ihres Wesens sie gerade diesen oder jenen Säften und Kräften und organischen Funktionen der Wurzeln, oder des Stammes, oder der Blätter, oder der Blüthen verdanken? Es folgt also keineswegs aus der Kenntniß der specifischen Einwirkung eines bestimmten Schriftworts auf das Innere des Menschen die Möglichkeit, sofort auch die Art, in welcher dieselbe sich im praktischen Leben auswirkt und äußert, rein für sich und unvermischt zur Darstellung zu bringen: um so weniger, als der Uebergang von der Einwirkung zur Auswirkung weder ein augenblicklicher zu seyn, noch in Form des reflectirten Bewußtseyns sich zu vollziehen pflegt, und auch der erfahrenere Christ nur in seltenen Fällen wird sagen können, zu dieser oder jener Handlung oder ganzen Reihe von Handlungen sich speciell durch den Gedanken an diese oder jene besondere Lehre des Evangeliums haben bestimmen zu lassen. Man wird sich daher begnügen müssen, geltend zu machen, daß ohne die Mitwirkung der Lehre von Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben jede anderweitige Verkündigung oder Auffassung des Christenthums in ihrer ethischen Kraftentwicklung gebrochen und schlechthin illusorisch wäre; für die homiletische und erbauliche Darstellung aber kann ohnehin kein Bedürfniß obwalten, die Segensspuren jener

Lehre unvermischt aus der strömenden Segensfülle, womit das Ganze des Wortes Gottes alle Verhältnisse des christlichen Lebens durchdringt, auszuscheiden und mit peinlicher Sorgfalt zu constatiren.

Den vorstehenden ethischen Deduktionen lag die Voraussetzung zu Grunde, daß die künftige Auferstehung und Verklärung des Leibes zur christlichen Lebens- und Seligkeitshoffnung nicht etwa nur als bereichernder Schmuck des ohnehin schon vorhandenen, sondern als constitutives Moment des außerdem gar nicht denkbaren Erbtheils sich verhalte. Die Evidenz dieser Voraussetzung müßte jedoch schon dem schlichtesten Volksverstand gegenüber sehr präkar erscheinen, wenn wir durch die h. Schrift oder durch unstreitige Konsequenzen des kirchlichen Bekenntnisses berechtigt oder genöthigt wären, zu lehren, daß der Christ unmittelbar nach dem Tode zum Genuß des ewigen Lebens und der seligen Anschauung Gottes gelange. Daher liegt es uns jetzt ob, durch richtige Bemessung der schrift- und bekennnißmäßigen Aussagen vom Zustande des Christen nach dem Tode die Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben in volleres Licht zu stellen. Mit dieser Darlegung beginne ich sofort eine Reihe von Erörterungen, aus welchen erhellt, was der Kirche obliegt, um jene Lehre zu einer klaren Erkenntniß der Gemeinde zu bringen und den Glauben an dieselbe zu erhalten und zu befestigen.

Selbst wenn den Sprüchen Joh. 5, 24; 11, 25 f. Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8. Ebr. 12, 23. Apoc. 7, 9 ff.; 15, 2., welche man insgemein für den seligen Lebensstand des Christen nach dem Tode auf Kosten des Vollgewichts der Auferstehungslehre zu urgiren pflegt, nur die Gesamtheit derjenigen Stellen gegenüberstünde, in welchen die Auferstehung des Fleisches als grundwesentliche Voraussetzung des ewigen Lebens erscheint, so würde doch die erstere Reihe nach Maßgabe der letzteren, und nicht umgekehrt, erklärt werden müssen. Denn von allen jenen vereinzelt und gar nicht auf eigentliche Belehrung über den Zustand nach dem Tode berechneten, sondern aus ganz anderen Motiven hervorgegangenen Sprüchen kann an dogmatischem Gewicht keiner mit den geoffentlich doctrinellen Aufschlüssen, welche z. B. 1 Kor. 15.

und 1 Thess. 4. über die Bedeutung der Auferstehung gegeben werden, sich vergleichen. Aber die Stellen Joh. 5, 24; 11, 25 f. Ebr. 12, 23. (coll. 10, 14.) erläutern sich noch überdies durch ihre augenscheinliche Mitbeziehung auf das dem Christen schon diesseits eignende ewige Lebensgut und handeln von dem in Christo gewonnenen schlechthin unverlierbaren Princip des Lebens, ganz abgesehen von den Stadien seiner entfalteten Verwirklichung; und die Stellen Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8., wo über die Art des auf den Tod folgenden Geborgenseyns bei Christo gar nichts Bestimmteres ausgesagt wird, und ebenso die Stellen Apoc. 7, 9 ff.; 15, 2., falls sie wirklich nur von abgeschiedenen Seelen und nicht vielmehr von denselben auferstandenen Heiligen wie Apoc. 20, 4. zu verstehen sind, erhalten ihre nähere Limitirung durch die noch weit häufigere biblische Bezeichnung des Zustands auch der in Christo Gestorbenen als eines Schlafes. Nun ist zwar in Folge des Hingangs Jesu zum Vater der Todesschlummer der Frommen weit mehr, als zu den Zeiten des Alten Bundes ein Friedensstand der Erquickung geworden — wiewohl sogar dieser Unterschied im Hinblick auf Stellen wie 1 Mos. 5, 24. (coll. Ebr. 11, 5.) Jes. 57, 2. Joh. 8, 56. Matth. 17, 3. Luc. 16, 22. 25. nicht ohne wohlbesonnene Vorsicht sollte behandelt werden; aber jedenfalls doch ist man, wenn das Neue Testament den Tod des Christen als ein Entschlafen, und die Leibesauferstehung als eine Auferweckung der Entschlafenen bezeichnet, vollkommen berechtigt, vom Zustand der in Christo Gestorbenen die Gegenwart des persönlichen Bewußtseyns, mithin den persönlichen Genuß des ewigen Lebens wegzudenken und jedwede Aussage über die Seligkeit der Gestorbenen dahin zu limitiren, daß dieselbe zwar von der abgeschiedenen Seele, keineswegs aber vom persönlichen Ich des Menschen, welches ja ohne den Leib gar nicht vorstellbar ist, empfunden werde. Was ich hier auszusprechen wage, beruht auf der Ueberzeugung, deren ich mich gegenüber den herkömmlichen psychologischen Systemen nicht zu entslagen weiß, daß die Seele ihr eigenes, vom Bewußtseyn der Person unterscheidbares Bewußtseyn habe: und gerade das Phänomen des Schlafes, in seinen gewöhnlichen wie in seinen außerordentlichen Gestaltungen, betrachte ich als den lehrreichsten Führer zur Erkenntniß dieses psychologischen Axiomes. Dies muß

ich mich hier begnügen lediglich als einen Lehrsatz einzufügen, dessen Begründung nur im Zusammenhang umfassenderer psychologischer Untersuchungen mit großer Abschwefung vom Ziel der vorliegenden Aufgabe geleistet werden könnte. Es dürfte jedoch, sobald nur darauf aufmerksam gemacht wird, auch dem unmittelbaren Wahrheitsgefühl unschwer einleuchten, daß die Seele, dem schlafenden Menschen unbewußt und allermeist beim tiefsten traumlosen Schlafe, ihre eigenen geheimnißvollen Wege geht und in einer uns verhüllten Region Anschauungen und Eindrücke erfährt, deren Segen oder Unsegnen der wiedererwachte Mensch mit Erstaunen inne wird, und daß der Mensch für das, was seine Seele bei entschwundenem Personbewußtseyn vermöge ihres eigenen Bewußtseyns thut oder erleidet, persönlich insofern verantwortlich ist, als es in seiner Macht steht, wachend seine Seele durch Gebet in Gottes Hand zu übergeben und ihr die heiligen Kräfte von Wort und Sacrament wirksam zuzuwenden. Aus solchem Gesichtspunkt betrachtet, erläutert sich befriedigend genug das Mysterium des Todes durch das Mysterium des Schlafes und finden die Worte des Herrn Luc. 23, 46. und des Stephanus Act. 7, 58. und des Paulus 2 Tim. 1, 12. ihre fruchtbarste Erklärung. Zur Veranschaulichung aber des Ergebnisses, welches mir aus diesen Prämissen für unsere specielle Frage gewonnen zu seyn scheint, erlaube ich mir eine allegorische Verwendung der vom Apostel Paulus 2 Kor. 12, 2—4. geschilderten Ekstase. War doch das Band zwischen Leib und Seele damals, wie der Apostel zu verstehen gibt, so wundersam gelöst, daß er es gleichsam für möglich hielt, ein Gestorbener gewesen zu seyn. Da genoß seine Seele der himmlischen Entzückung, und wäre der Leib, mit welchem die zurückkehrende wiedervereinigt ward, bereits der verklärte Auferstehungsleib gewesen, so würde der zu wirklichem Personleben Wiedererwachte, anstatt des vorschwebenden Nachklangs, der Worte mächtig geworden seyn, die seine Seele vernommen hatte. Den Einwand aber, daß eben in diesen Sprüchen Paulus nicht die Seele, sondern das Ich dem Wortlaut nach als Subjekt jener Entzückung bezeichne, wird Niemand im Ernst wollen geltend machen, der sich darauf besinnt, wie unzählige Male die h. Schrift, ganz in der metonymischen Weise des gesunden volksthümlichen Sprachgebrauchs, auch

umgekehrt vom Leibe des Menschen wie von der eigentlichen Person zu reden pflegt. Zusammenfassend lege ich Alles, was ich hie- mit anzudeuten versucht habe, am liebsten in das Motto Cant. 5, 2.: *אני ישנה ולבי ער*.

Einen andern Weg zur Lösung unseres Problems wüßte ich in der That nicht abzusehen; denn wenn neuerdings wieder treffliche Theologen, wiewohl sie in den vorhin berührten Stellen aus Apoc. 7. und 15. nicht die auferstandenen Heiligen gemeint seyn lassen, mit der Bestimmung auszureichen geglaubt haben, daß das vom Leibe geschiedene persönliche Ich, so sehr es auch seiner selbst bewußt und der intensivsten Seligkeit bei Christo theilhaftig sey, doch vor der Leibesauferstehung des Mittels seiner Selbstbethätigung entbehre, so ist nur zu verwundern, wie es ihnen entgehen konnte, daß schon das selige Erkennen und noch mehr das anbetende Lobpreisen (Apoc. 7, 10; 15, 3 f.) und vollends das gottesdienstliche Leben im Himmel (Apoc. 7, 15.) eine Fülle der eigentlichsten Selbstbethätigung einschließt. Sollte indeß der obige Versuch geistlicher Einsicht gegenüber sich unstatthaft erweisen, so bliebe uns vorderhand nur übrig, wenn wir die sonst unausbleibliche Trübung der Auferstehungslehre vermeiden wollen, den Zustand der Gestorbenen vor der Auferstehung entweder völlig unter dem Schleier des Geheimnisses zu belassen, oder ihn als einen Stufengang der Läuterung (Phil. 1, 6.) und allmählichen Vollbereitung in der Gemeinschaft Christi zu bezeichnen.

Nicht mit dem kirchlichen Bekenntnisse selbst, sondern wie mir scheint, nur mit der üblichen Ueberspannung seiner Tragweite würde das Letztere in Widerspruch gerathen. Zwar läßt sich nicht verkennen, daß die Urheber unserer Symbole im Zusammenhang der Lehre vom Heilsweg sehr dazu neigten, die Seele des Gläubigen, wenn sie einmal durch den Todesmoment hindurchgegangen, sofort jeder ferneren die vollkommene Seligkeit noch erst vorbereitenden Entsündigungs-Krisis überhoben zu denken; und wenn andererseits Luther im Zusammenhang einer etwas gereizten Polemik gegen den Heiligen-Kultus (artt. Smalc. p. 311. Has.) die Worte hinwarf „sive illi (Sancti) sint in sepulcris sive in coelis,“ so kann dieß gegenüber dem Hauptsystem der lutherischen Gedanken um so weniger in Betracht kommen, als jenes in sepulcris fast wie ein

Euphemismus für den weit schärfer gemeinten Gegensatz zu in coelis lautet und auf keinerlei dogmatisch verwendbaren Werth angelegt erscheint. Bei gründlicherem Eingehn überzeugt man sich indeß leicht, daß den Reformatoren die Lehre vom Reinigungsfeuer nur deshalb so schlechtthin verwerflich war, weil dasselbe von den Römischen als qualvolle Pein und genugthuende Büßung verstanden zu werden pflegte, und ich finde nichts in den Symbolen, was die Annahme einer auch nach dem Tod sich fortsetzenden und mit einer erhöhten Friedensstufe wohlvereinbaren Läuterung des Wiedergeborenen als unevangelisch und unlutherisch erkennen ließe. Nur die übertriebene Angst vor einer Beeinträchtigung der Rechtfertigungslehre durch consequenten Ausbau der Heiligungslehre könnte allenfalls hier Anstoß nehmen und es für sicherer halten, dem Todesmomente selbst jene absolute Entsündigungs- und Verklärungskraft zuzuschreiben, bei welcher in der That nur der Name noch fehlt, um den Tod geradezu als das Sacrament der Vollendung dem Sacramente der Wiedergeburt und dem Sacramente des Wachsthums beizunordnen.

In demselben Maß, als es zur klaren Kennzeichnung der Lehre von Auferstehung und ewigem Leben nothwendig erschien, dieselbe sorgfältigst gegen ihr eschatologisches Vorgebiet abzugrenzen, muß man andererseits aus gleichem Interesse sich hüten, dieselbe vom Zusammenhang mit solchen Lehren zu isoliren, welche mit ihr in unmittelbarer Verwandtschaft des Princips stehen und ebendeshalb auf positivem Wege zu ihrer Beleuchtung wesentlich beitragen.

Den lichtgebenden Centralpunkt für den gesammten hier in Rede kommenden Bereich bildet die Auferstehung des Herrn. Die principielle Bedeutung dieser Thatsache für die dereinstige Auferstehung der Gläubigen zu bezeugen, war gegenüber einer Denkart, welche das künftige Ereigniß noch nicht in solchem Lichte zu betrachten wußte und es nur eben als isolirtes Ereigniß faßte, das eigentliche Motiv jener Antwort Jesu Joh. 11, 25 f., auf das mangelhafte Bekenntniß der Martha. Dieselbe Thatsache ist es, durch deren überwindende Klarheit St. Paulus die Christen von Corinth zur festeren Erkenntniß der Auferstehungshoffnung geführt hat. Könnte es ein Personleben geben für einen Gestorbenen ohne die Wiedererweckung seines Leibes, so würde Jesus

Christus nicht erst durch Auferstehung eingegangen seyn zum Leben. Sein Auferstehn also enthält die Bürgschaft nicht allein für die Möglichkeit, sondern vor allem für die Nothwendigkeit der Auferstehung Aller, die des ewigen Lebens theilhaftig werden, und hierin eben liegt der Kern des Beweises Pauli gegen jenen Irrthum der Korinther, als wären in dem auferstandnen Christus die gestorbenen Gläubigen schon zu ewigem Leben vollendet und bedürften nicht erst einer Auferstehung ihres eigenen Leibes. Augenscheinlich nun müssen auch die übrigen Lehrsätze, welche eben so unmittelbar wie die Lehre von der Auferstehung des Fleisches ihre Klarheit von der Auferstehung des Herrn empfangen, zur Lehre von der Auferstehung des Fleisches in das Verhältniß wechselseitiger Erläuterung und Bestätigung treten. Aus diesem ganzen Cyclus darf ich mich begnügen, hier nur zwei der bedeutendsten Punkte beispielsweise noch ausdrücklich zu erwähnen. So ist es namentlich die Lehre von den heiligen Sacramenten, welche im Lichte der Auferstehung und Verklärung Jesu erschlossen den innigsten Rapport mit der Lehre von der Auferstehungs- und Verklärungs-Hoffnung der Wiedergeborenen eingeht und das christliche Anschauungsvermögen vertraut machen hilft mit dem Geheimniß des geistlichen Wesens der menschlichen Persönlichkeit. Als anderes Beispiel aber nenne ich die Lehre von der Schöpfung des Menschen. Zur Urständ Adams aus dem Schoos der Erde hat die Auferstehung des anderen Adam nach Seiten des Anfangs das gleiche Verhältniß, wie nach Seiten des Zieles zur Wiedererweckung der Todten aus dem Staube, und die durchgreifende auch 1 Cor. 15, 44 ff. geltend gemachte Analogie zwischen Genesis und Palingenese (Matth. 19, 28) des Menschen ist so schlagend, daß jeder, dem die Schöpfungsgeschichte des Menschen durch Erkenntniß der Auferstehung Jesu sich befestigt hat, sofort die verheißene Auferstehung des Leibes nicht mehr wie einen fremdartigen und schwerbegreiflichen Bestandtheil der Lehre, sondern als ein integrierendes und selbstverständliches Postulat menschlicher Lebenshoffnung wird betrachten lernen.

Gesetzt nun, daß es uns bei Beobachtung solcher Normen im praktischen Gebrauche gelinge, einerseits durch die contrastirende Folie, welche aus nüchternubesonnener Betrachtung der ernstesten Be-

wandniß des Todeschlummers sich ergibt, und andererseits durch lichtvolle Gegenpiegelung aller auf die hohe Bedeutung der Leiblichkeit abzielenden Lehren die Auferstehungslehre in faßlicher Klarheit mit homiletischer und katechetischer Kunst darzustellen, so wird es doch in jeder Gemeinde noch eigenthümliche Motive des Zweifels an dieser Lehre zu überwinden geben. Ich meine hier nicht die freilich auch noch überall verbreiteten Elemente des eigentlichen Unglaubens, wie sie jedem Mysticismus der Offenbarung gegenüber als die gleichen und selbigen aufzutreten pflegen und nur durch die Gesamtwirkung der pastoralen Thätigkeit, soweit nämlich überhaupt von menschlichem Zuthun hier die Rede seyn darf, bekämpft werden können; sondern es handelt sich hier von gewissen das freudige Zustimmung des Wahrheitsgefühls aufhaltenden Verstimmungen des Glaubens, wie sie allerdings auch in gläubigen Gemüthern bezüglich einer einzelnen Lehre und ihrer specifischen Bewandniß nicht selten vorkommen und wirklich ein specifisches Heilverfahren in Anspruch nehmen. Oft genug sind es in diesen Fällen, so seltsam es auch lauten mag, geradezu religiöse Motive, welche den intimen Beifall zu dieser oder jener speciellen Glaubenslehre zu verwehren scheinen und in solchem Conflict das Herz dem schwer entreibbaren Präjudiz zuneigen, daß durch richtigere Deutung der biblischen Beweisstellen das fragliche Dogma hätte vermieden bleiben können. Man sollte z. B. nicht verkennen, daß manche dem Glaubensgehorsam durchaus nicht abgeneigte Personen nur deshalb die volle Zuversicht zum Bekenntniß der Gottheit Jesu noch nicht gefunden haben, weil ihr religiöses Gewissen dem Eindruck widerstrebt, als werde hiedurch der Einzigkeit und Genugsamkeit Gottes zu nahe getreten; ebensowenig läßt sich läugnen, daß Vielen das Erforderniß des Blutes Jesu als eines stellvertretenden Opfers zur Sühnung der Sünde und Abwendung des Zornes Gottes oder der Genuß des „wahren“ Leibes und Blutes Jesu im Sacrament, nicht etwa aus ungläubiger Flucht vor dem Mysticismus, das sie ja freudig in den übrigen Heilsthatsachen anerkennen, wie ein fremdartiger und schwer anzueignender Gedanke erscheine, sondern aus wirklich religiös empfundener Antipathie wider einen Lehrtypus, der ihnen im letzteren Fall mit der Geistigkeit der Gemeinschaft des Herrn oder im ersteren mit der grundlos vergeben-

den Barmherzigkeit und Liebe Gottes unvereinbar vorkommt; und immer haben derlei Richtungen aus redlichster Absicht gewisse hermeneutische Principien aufzustellen gewußt, mit deren Hülfe sie glaubten, die Schriftauslegung nach der Analogie der von ihnen als central und maßgebend vorausgesetzten religiösen Axiome gestalten zu können. Was zur allmählichen Beseitigung derartiger Zweifel oder, besser gesagt, solcher Idiosynkrasieen des Glaubens, da wo dieselben nicht in den Alles ausgleichenden Glauben, an die Wahrheit der kirchlichen Autorität sich auflösen lassen, im Weg der Unterweisung beigetragen werden kann, wird in speciellerem Sinn, als es anderweitigen Unklarheiten gegenüber der Fall ist, mit der Klarheit der Erkenntniß zugleich die Freude und Festigkeit des Glaubens an die betreffende Lehre zu fördern geeignet seyn.

Den Glauben nun an die Auferstehung des Fleisches insonderheit und an die leibhafte Herrlichkeit des ewigen Lebens pflegt zu erschweren oder zu verkümmern das weitverbreitete und tiefeingewurzelte Bedenken, als alterire die Vorstellung einer jenseits zu gewärtigenden Leiblichkeit und Natur den Gegensatz zwischen Zeitlichem und Ewigem, Sichtbarem und Unsichtbarem, und beruhe auf einer der reinen Idee der Gottseligkeit unwürdigen Einmischung materieller und sinnlicher Elemente; das hermeneutische Verfahren aber, welches mit diesem Bedenken Hand in Hand geht, macht sich zur Aufgabe, die biblischen Stellen, auf welche sich die kirchliche Lehre gründet, als Bilder und Allegorien von leiblos=geistigen Wesenheiten oder rein idealen Vorgängen zu deuten und durch möglichste Abstraction von jeder sinnlichen Einfleidung irgendwelchen pur metaphysischen Begriff als eigentlichen Kern eschatologischer und teleologischer Schriftworte auszumitteln. Diesem hier charakterisirten spiritualistischen Unsterblichkeitsglauben, obwohl er an sich noch genug positiven und ethisch fruchtbaren Gehalt hat, um eine schonende Behandlung beanspruchen zu dürfen, muß man doch, ganz abgesehen auch von allen in der Sache selbst liegenden Gründen, schon deßhalb mit allem Ernst entgegenzuwirken suchen, weil er gerade am meisten dem wirklichen Materialismus durch gleiche Verkennung der pneumatischen Leiblichkeit, ohne deren

Erkenntniß eine wahre Ueberwindung jenes verderblichen Feindes schlechthin unmöglich ist, in die Hand arbeitet. Durch die richtige Voraussetzung, von welcher der Materialismus ausgeht, daß der Leib ein konstitutiver Factor der menschlichen Person sey, ist derselbe von vornherein in einem Vortheil gegen den künstlich erfonnenen Gedanken, als sey der Leib nur ein unwesentliches Accidens der die Persönlichkeit vollkommen in sich selbst tragenden Seele; wenn es ihm nun vollends seine Gegner zuvorkommend einräumen, daß dem Leibe nur eine diesseitige Cristenz beschieden sey, so ist es ihm wesentlich erleichtert, viele Gemüther mit dem Wahn zu berücken, als sey mit dem Tode das menschliche Personleben für immer und ewig beschloffen. Solchen glaubensgefährlichen Möglichkeiten gegenüber werden wir mit dem Wort von Auferstehung und Verklärung des Leibes und der Natur nur dann eine feste Stellung und überzeugungskräftige Wirksamkeit gewinnen, wenn wir, selbst durchdrungen von der grundbiblischen und namentlich 1 Cor. 15, 35—57. 2 Cor. 5, 1—5. auf's Unwidersprechlichste beurkundeten Idee der pneumatischen Leiblichkeit, den Unterschied derselben von der elementarischen Körperlichkeit und in Zusammenhang hiemit das Verhältniß der himmlisch verklärenden Ueberkleidung zur Identität des jetzigen Leibes mit dem künftigen Auferstehungsleibe geltend zu machen und dieß im praktischen Gebiete durch Umsetzung des wissenschaftlichen Ausdrucks in den gemeinfaßlichen, der in diesem Falle kaum anders als durch Gleichnisse und Analogieen*) wird erzielt werden können, anschaulich darzustellen verstehen. Den einfachsten und edelsten Typus hiefür

*) Zu dem herrlichen Sinnbild, welches die Verwandlung der Kothle in den Diamant darbietet, läßt sich z. B. das nicht minder treffende Symbol der Verwandlung der Raupe in den Schmetterling hinzufügen, wenn man den nachgerade trivial gewordenen Gebrauch, welchen die spiritualistische Unsterblichkeitslehre davon zu machen pflegt, verläßt und dasselbe nicht auf die dem Leib im Todesmoment sich entringende Seele, sondern auf die aus dem Todeszustand hervorgehende Gestalt der leibhaften Verklärung deutet. Merkwürdig ist übrigens, daß in der griechischen Sprache keine andere Bezeichnung des Schmetterlings als durch ψυχή vorzukommen scheint. — Das tiefsinnige Emblem des Phönix hat leider durch Luther's anderweite Uebersetzung von Hiob 29, 18. (עם קני אגוע וכחול ארבה ימים) seinen biblischen Halt, durch den es allein volksthümlich werden könnte, verloren.

hat St. Paulus in seiner Hinweisung auf die Verwandlung des Samenkorns gegeben. Wie beim Samenkorn die verwesliche Hülle eine unsichtbare Wesenheit umschließt, welche den Zerfall ihrer sichtbaren Körperlichkeit überdauert und als neues Gewächs aus dem Erdenchoos aufsteigt, um die Licht- und Lebenskräfte des Himmels anzuziehen und in ihren Glanz und Reichthum sich zu kleiden: so überdauert die unsichtbare und sozusagen aus Erdgeist gebildete Wesenheit des Menschengleibes die Auflösung der verweslichen Hülle, in der sie diesseits ihr Erscheinen hatte, und geht am Tage der Auferstehung aus dem Erdengrave hervor, um fortan nicht wieder in verweslichem Stoff, sondern im himmlischen Kleid des verklärten Wesens Christi offenbar zu werden. Der eigentliche Leib des Menschen ist ja jetzt schon immer eine unsichtbare *μορφή*, welche sich in das *σχημα* der elementarischen Stoffe kleidet und schon für dieses zeitliche Leben die Identität des Leibes gegenüber dem beständigen organischen Stoffwechsel des sinnenfälligen Fleisches und Blutes begründet. Diese unsichtbare Grundform des Leibes, wohl zu unterscheiden von der belebenden gottbegeisterten Seele, sinkt im Tode mit der sichtbaren Hülle zugleich zurück in den Schoos der Erde, die ja gleichfalls nicht lediglich das ist, was unsere Sinnen wahrnehmen, sondern wie alles körperlich Geschaffene ihre eigene geheimnißvolle, in sinnenfälligen Stoffen nur erscheinende Innerlichkeit besitzt, in welche sie die entseelte *μορφή* des Leibes zurücknimmt, während dem Spiel und Kreislauf der Elemente die verwesliche Hülle anheimfällt. Dieselbe an sich unsichtbare *μορφή* ist es, welche die sacramentalen Kräfte des Leibes und Blutes Jesu bewahrt, und einst auferstehend durch das Anziehen der himmlischen Ueberkleidung ihres ewigen Erscheinens in Herrlichkeit theilhaftig wird. Hieraus ist verständlich, wie die heilige Schrift beides, die Auferweckung des selbigen irdischen Leibes und die Bekleidung mit einem himmlischen Leibe auf den Tag der Auferstehung in Aussicht stellt, und in der vereinigten Erkenntniß der naturgeistigen Grundgestalt des Leibes einerseits und des verklärten Wesens Jesu vom Himmel*) andrerseits oder,

*) Der verklärte Heiland hat menschliche, aber durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur unendlich über die unsichtbare Grundgestalt der den übrigen Menschen eignenden Leiblichkeit erhabene Natur. Diese gottmenschliche Licht-

wie man zusammenfassend sagen kann, in der Idee der pneumatischen Leiblichkeit ist uns das Remedium dargeboten, um die vom Spiritualismus tingirte Denk- und Glaubensart umzustimmen und die Lehre von der Auferstehung des Leibes und allem, was ihr folgt, in solcher Lauterkeit und Unanstoßigkeit vorzutragen, daß der Schein, als müsse im Interesse der Frömmigkeit selbst ein anderer und von sinnlichen Vorstellungen besser abgesonderter Weg teleologischer Lehre aufgesucht werden, völlig verschwindet.

Hiermit ist aber auch zugleich schon das hermeneutische Princip gefunden, kraft dessen der biblische Grund und Boden für Befestigung und Ausbildung des Glaubens an die leibhafte Gestaltung der schließlichen Vollbereitung gegen die falschberühmte Kunst spiritualistischer Exegese mit siegreichem Erfolg kann behauptet werden. Denn nun bedarf es, um sich jener verflüchtigen den Deutungsmethode zu erwehren, keineswegs des so leicht mißverständlichen und so viel mißbrauchten Grundsatzes, gegen dessen konsequente Anwendung oft genug das unbefangene Wahrheitsgefühl sich sträuben muß, daß der bildlichen Erklärung biblischer Beschreibungen vom Jenseits die buchstäbliche Auslegung entgegenzustellen sey; sondern man darf, die Bildlichkeit des Ausdrucks vollkommen anerkennend, als das Versinnbildete nur einfach, anstatt der bei den Gegnern beliebten leiblos-geistigen Abstractionen, die verklärte Leiblichkeit und Natur in dem oben vindicirten Sinn substituiren, um gleichsehr den Forderungen des eregetischen Gewissens, wie den Bedürfnissen des gefunden Denkens zu genügen. Nicht als ob nicht auch rein physische und intellectuale oder völlig transcendente Verhältnisse und Vorgänge mit Naturbildern in apokalyptischen Abschnitten Alten und Neuen Testaments ebensogut wie allwärts nach den tiefen Gesetzen redender Kennzeichnung des Geheimnißvollen und mannigfaltiger Spiegelung des Geistigen im Sinnenfälligen symbolisirt und veranschaulicht wären. Nur daß man überall da, wo der Zusammenhang unzweideutig bekundet,

natur Jesu wird anstatt der elementarischen Stoffe die eigentliche Leiblichkeit der Auferstehenden überkleiden. Die himmlisch-pneumatische Leiblichkeit wird der irdisch-pneumatischen zum Gewande dienen. In der lutherischen Lehre von der Ubiquität sowohl als von der Mittheilbarkeit der verklärten Natur Jesu ist die Grundlage zu näherem Verständniß jener Ueberkleidung dargeboten.

daß die Darstellung auf die Mysterien der verklärten Leiblichkeit und Natur abzielt, den bildlichen Ausdruck nicht gewaltsam auf jenes andere Gebiet detorquire, sondern unverrückt nach der indicirten Richtung hin zu verstehen den Muth fasse, dieß ist es, was im Interesse bibelfester Teleologie auf's Dringendste muß beansprucht werden. Die Einfalt und Wahrheit des hier postulirten Verfahrens beruht auf dem merkwürdigen Gesetz, daß jedes Naturwesen in der menschlichen Sprache nach seiner esoterischen sowohl, als nach seiner eroterischen Gestalt mit Einem und demselben Namen zusammengefaßt und bezeichnet wird, so daß das nämliche Wort uns mit der körperlichen Erscheinung des Dinges zugleich die unsichtbare Eigentlichkeit desselben vergegenwärtigt. Denn ebenso wenig wie nach obiger Erörterung den eigentlichen Menschenleib können wir das eigentliche Wasser oder Feuer oder Licht oder Gewächs oder Gestein oder Thier mit Sinnen wahrnehmen, sondern alles Sinnesfällige ist im jetzigen Aeon nur das stoffliche Kleid, mittelst dessen die Eigentlichkeiten der Dinge erscheinen oder, was hier gleichbedeutend ist, sich verhüllen; da nun diese Eigentlichkeiten, so viele derselben an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes theilzunehmen bestimmt sind, dermaleinst aus dem vergänglichen *σῆμα* dieser Welt in das unvergängliche Kleid der himmlischen Herrlichkeit metaschematisirt werden sollen (Phil. 3, 21.), so können die Naturwesen, ganz wie der Menschenleib selbst, mit welchem sie von der Schöpfung her in solidarischem Rapport stehn, als die verhüllten Figuren ihrer eignen Zukunft betrachtet und um ihrer ewigen Identität willen unmittelbar mit ihren jetzigen Namen in die Schilderungen des zukünftigen Aeon eingetragen werden. Wenn also z. B. Apok. 22, 1. bei der Beschreibung des neuen Himmels und der neuen Erde ein Strom lebendigen Wassers genannt wird, herkommend vom Throne Gottes, so ist keinerlei Anlaß, das Wasser dort, wie es anderwärts freilich zuweilen geschehen muß, als Gleichniß des heiligen Geistes zu fassen; aber ebenfowenig ist es in buchstäblichem Sinn das Wasser, wie wir es jetzt uns vorzustellen genöthigt sind, sondern es ist im Sinn der Eigentlichkeit das Wasser nach seinem jetzt verhüllten, dereinst aber in der Weise des neuen Aeon sich offenbarenden Wesen, und das Wasser der gegenwärtigen Natur muß uns das Wasser der

zukünftigen repräsentiren, wie der jetzige Name das Surrogat ist des neuen Namens, mit welchem es genannt seyn wird in der Palingenesie der Dinge. Nach diesen Normen verstanden wird in allen ähnlichen Stellen der bildliche Ausdruck der heiligen Schrift, indem es nun leicht ist, mit schlichter Einfalt bei den Worten zu bleiben und die Naturwesen unter ihren gewohnten Namen als die vorläufigen Bilder ihrer selbst zu betrachten, nicht fúrder zu peinlicher Hemmung, sondern zu freudiger Belebung und reicher Ausbildung des Glaubens an die leibhaftige Herrlichkeit des ewigen Lebens gereichen. Nur andeuten will ich noch, um ein etwa mögliches Mißverständniß der hier zuletzt versuchten Darlegungen abzuwehren, daß, wenn ich bei der in diesem ganzen Zusammenhang von mir gewagten Terminologie mit *μορφή* und *σχῆμα* ohne ängstliche Rücksicht auf den sonstigen Gebrauch dieser Worte verbleiben darf, allerdings dem jenseitigen *μετασχηματισµός* vorausgehend auch eine *μεταμόρφωσις*, d. i. eine Entsündigung und Verneuerung der unsichtbaren Leiblichkeit, wie bei dem Menschen durch die heiligen Sakramente, so bei der Natur durch analoge Wunderkräfte der Erlösung und Wiedergeburt, als schon diesseits begonnen und nach der Todeskrisis bis zum Tage der Verklärung reisend muß anerkannt werden, um nach allen Seiten hin die Anwartschaft des Leibes und der Natur auf eine ewige Verklärung schriftgemäß zu beleuchten und dieselbe dem Glauben zur Stärkung in ihrer realen, nicht bloß in ihrer formalen Möglichkeit darzustellen.

Nachdem ich im vorigen Abschnitt zu zeigen versucht habe, von welchen Normen wir uns leiten lassen müssen, um die Hindernisse zu beseitigen, welche bei der Auferstehungs- und Verklärungslehre der gründlichen Erkenntniß und dem festen Glauben und mithin den ersten Vorbedingungen eines ethischen Einflusses derselben in den Gemeinden entgegenzuwirken pflegen, so bleibt Angehts der Thatsache, daß auch bei richtiger Erkenntniß und zweifellosem Glauben jener ethische Einfluß insgemein an Energie und lebensvoller Ausprägung noch viel zu wünschen übrig läßt, schließlich zu erwägen, was von der Kirche geschehen könne, um das wirksame Eingreifen teleologischer Lehre in den Bereich der Gesin-

nung und des praktischen Lebens zu fördern und zu verstärken. In der That sind außer den allgemeinen und für das Ganze der pastoralen Berufsthätigkeit maßgebenden Grundsätzen, welche sich auf die Ueberleitung des gesammten christlichen Denkens und Glaubens in christliches Wollen und Handeln beziehen, für unsere specielle Frage noch einige besondere Richtpunkte in's Auge zu fassen. Bei den teleologischen Lehren hat es nämlich der Natur der Sache nach seine specifiſche Geltung, daß die psychologische Umbildung des Gedachten und Geglaubten in Motive des Wollens und Handelns vorzugsweise im Gebiet der Phantasie, dieses Wort in seinem edelsten Sinn als lebendige Vergegenwärtigung und anticipirende Intuition noch nicht erschienerer, aber gewiß einst erscheinender Herrlichkeit genommen, sich vermitteln und vollziehen müsse. Hieraus nun ergibt sich für die Kirche die Aufgabe, daß der Gemeinde die Dinge des *αἰῶν μέλλον* einerseits durch die Predigt und Schriftauslegung und andererseits durch die Liturgie und durch die Symbolik des Kultus immer aufs Neue wieder unter Augen gerückt und den Gemüthern eindrucksvoll repräsentirt werde. So selbstverständlich auch das erstere zu seyn scheint, daß das Gebiet der christlichen Hoffnung nicht minder geſſentlich als das des Glaubens und der Liebe zum Gegenstand fortwährender kirchlicher Verkündigung und Bezeugung gemacht werde, so sehr bedarf dies doch der wirklichen Praxis gegenüber, welche die Predigt von den zukünftigen Dingen zu vernachlässigen und mehr nur gelegentlich zu berühren pflegt, einer ausdrücklichen, durch Hinweisung auf die vorbildliche Praxis der apostolischen Zeit zu verstärkenden Erinnerung. Mit der so eben erwähnten Versäumnis steht aber in innigstem Zusammenhang die gleichfalls weithin unter den Predigern herrschend gewordene Vernachlässigung des alttestamentlichen Schriftworts. Wenn in diesem Bereich ein Umschwung eintreten und die Gemeinde durch beharrliche Uebung vertraut gemacht würde mit den fernhaft realen, überall gestaltfest ausgeprägten Anschauungen der alttestamentlichen Schrift: wenn man, geleitet von der Erkenntniß, daß das prophetische Wort Israels bei den Beschreibungen der Heilsvollendung immer die Auferstehung der Heiligen voraussetzt und mithin die leibhafte Verherrlichung der Gemeinde Gottes und ihres gesammten Naturbereiches nicht

minder entschieden, als die neutestamentliche Weissagung, vom sensualismus einer falschen Dießseitigkeit frei zu halten weiß, die altbiblischen Darstellungen des *אחרית הימים* zu reicher und vielseitiger Entfaltung und Ausbreitung der apokalyptischen Fernsicht wollte dienen lassen: so würde die Verheißung des verklärten Lebens, tief in den anschauenden Sinn sich hineinbildend und eingewöhnend, auf anhaltendere Weise und in gleichmäßigerer Stetigkeit die Gemüther bewegen, und als eine bestimmende Kraft in der verborgenen Werkstätte der Gefinnungen und Bestrebungen sich bethätigen.

Als das andere Mittel, oder vielmehr — da es hier überall nicht um äußerlich angebrachte Hebungsmittel, sondern um typische Strebegealten des Zieles selbst sich handelt — als die andere Methode, um kirchlicherseits den Gemüthern ein stetig begleitendes und ebendeshalb ethisch wirksames Vorgefühl von den Kräften der zukünftigen Welt einzulösen, habe ich oben den Weg der Liturgie und der gottesdienstlichen Symbolik bezeichnet. Keineswegs meine ich damit nur die speciell auf die christliche Todtenbestattung bezüglichen Handlungen der Kirche: wiewohl manche herrliche Elemente im römisch-katholischen Begräbnißritus, so traurig derselbe auch bei der Ausübung entstellt zu werden pflegt, uns zeigen können, daß auch auf diesem Felde noch Wesentliches zu eindrucksvoller Vergegenwärtigung der Auferstehungs- und Verklärungshoffnung in unsere Algen den aufzunehmen wäre. Wenn ich so weit gehe, das gesammte gottesdienstliche Handeln der Gemeinde als solches recht eigentlich in Abzielung auf ein kräftigeres Hereinwirken der zukünftigen Herrlichkeit in das gegenwärtige Leben ausgebildet und in diesem Sinn den Kultus mit den reichen Mitteln, welche die kirchliche Mystik in Poesie und Bild, in Tonkunst und Architektur aufzubieten vermag, würdig geschmückt und harmonisch ausgestattet sehen zu wollen, so beruht dies auf der Ueberzeugung, daß die tiefste Bedeutung und eigenthümlichste Kraft der gottesdienstlichen Feier in der Bestimmung liegt, eine symbolische Vorausdarstellung und typische Repräsentation der jetzt verhüllten, dereinst aber sich offenbarenden Mysterien des himmlischen Heiligthums und des hohenpriesterlichen Waltens Jesu zu bilden, hinsichtlich der Kunst aber, und insbesondere der heiligen im Dienste der Kirche wirkenden Kunst, ist man wohl ohnehin einverstanden, daß es ihr Beruf sey,

die Gemüther mit den erhebenden Ahnungen und stillbegeisterten Vorempfindungen des verklärten Wesens der zukünftigen Welt zu rühren. Hiemit will nicht gesagt seyn, daß diese Beziehungen der gottesdienstlichen Feier, um solche specifische Wirkung zu äußern, jedesmal den Theilnehmenden in der Form des reflectirten Bewußtseyns sich vergegenwärtigen müßten oder auch nur könnten; es ist genug, ja vielmehr es ist das Beste und Geseignteste, was in dieser Sphäre erreicht werden kann, wenn durch die sanften Kräfte einer unaussprechlichen und wie mit heiliger Magie das Innerste überkommenden Weihe eine solche Grundstimmung in den Versammelten erzeugt und gepflegt wird, welche sie über die Dinge des jezigen Aeon als über ein Verschwindendes erhebt und ihnen die Anwartschaft auf die Enthüllung, Verwandlung und Ueberkleidung der jetzt verborgenen eigentlichen Natur unmittelbar zu erfahren gibt und besiegelt. Auch wird es, um diese Sätze vor Mißverständniß zu schützen, kaum erst der Erinnerung bedürfen, daß die gottesdienstliche Darstellung, von welcher in unserem Zusammenhang die Rede ist, nur insofern und nur in dem Maße eine ächte und segensbringende seyn kann, als die Handelnden das, was sie darstellen, auf typischer Vorstufe auch wirklich und wahrhaftig sind in Gottes Augen. Am wenigsten aber ist Grund zu der Besorgniß, als widerstrebe die hier angedeutete Auffassung vom Wesen des christlichen Kultus dem Geiste der lutherischen Kirche, welche nicht einmal in ihren ersten Gründern und Vorkämpfern, geschweige denn in der Periode ihrer ruhigeren, des Kampfes wider die römische Weise überhobenen Consolidirung und am allerwenigsten in ihrer gegenwärtigen Gesammtrichtung die hohe Bedeutung des liturgischen Handelns verkannt, sondern allezeit nur gegen den werf- und scheinheiligen Mißbrauch und gegen jede der Predigt des Wortes Gottes zu nahe tretende Ueberschätzung der liturgischen und symbolischen Kultuselemente Verwahrung eingelegt hat.

Indem ich die Reihe dieser Erörterungen beschließe, bin ich wohl selbst am weitesten entfernt, zu denken, daß mit denselben irgend mehr gegeben sey, als eben auch ein Beitrag zur nothwendigsten Orientirung über die hier behandelten Probleme. Man könnte bei allen solchen Fragen versucht seyn, dem Gedanken Raum zu geben, daß es dem Menschen hienieden nicht gezieme, den Schleier

des Geheimnisses, der die Dinge der zukünftigen Welt verhüllt, zu berühren, und daß es besser wäre, sich auf die einfachste Verkündung der im göttlichen Wort gegebenen Verheißung des ewigen Lebens ohne weiteres Bekümmern um das Wie? einzuschränken. Aber da der Grundsatz, daß die heilige Schrift alles zur Seligkeit Nothwendige enthalte, keinen soliden Werth haben kann, wenn ihm nicht der andere zur Seite geht, daß die heilige Schrift nichts Ueberflüssiges darbiete, so kann man Angesichts ihrer vielfältigen Aussagen und Winke über das Jenseits nicht anders als immer aufs Neue zu tieferem Forschen gereizt und ermuntert werden. Von einem göttlichen Wort hat einst schon Platon die Lösung erwartet für alle Fragen, mit welchen ohne dasselbe der Mensch über sein Geschick nach dem Tode sich abmüht. Wer kennt nicht die köstlichen, wahrhaft weissagenden Worte des platonischen Simmias im 35. Kap. des Phädon: ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοί, τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι, πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπείπῃ τις, πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός· δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὐρεῖν, ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρώπων λόγων λαβόντα καὶ δυσελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον, ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας, κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι. Diese Weissagung muß an der Gemeinde des Herrn, welcher das Wort Gottes gesagt ist, in Erfüllung gehen. Zwar der einzelne Theologe wird in so lange, als im kirchlichen Bekenntniß die Lehre von der Heilsvollendung ihre ausgebildete Gestalt noch nicht gefunden, jeden eigenen Deutungsversuch biblischer Teleologie mit ähnlichen Gedanken, wie dort Sokrates sein teleologisches Philosophem, beschließen müssen: τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρόπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεὶ περὶ ἀθανατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὐσα, τοῦτο καὶ πρόπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν· καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος

καὶ ἤν τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπιδείν εἶνται. Aber die Zeit eines einmüthigen Einverständnisses über den Schriftsinn auch in diesen Dingen wird für die Kirche kommen zu der Stunde, die der Herr versehen wird, und sie muß kommen, so gewiß als über andere wesentliche Gebiete der Heilslehre die Einhelligkeit des Bekenntnisses bereits erzielt ist. Doch niemals ist eine solche Frucht für die Kirche gereift ohne die Vor- und Mitarbeit der schriftgläubigen Wissenschaft. So möge denn dieselbe nicht müde werden, auch nach vielen scheinbar fruchtlosen Versuchen an ihrem Theil dahin zu streben, daß nachgerade auch von den Schätzen des ewigen Erbtheils eine reichere Fülle der Erkenntniß und verkündbaren Lehre zum Gemeingut der Kirche werde.

VIII.

Zur praktischen Theologie.

Andeutungen in Betreff ihres Verhältnisses zur gesammten theologischen Wissenschaft, namentlich zur Ethik, und in Betreff ihrer innern Gliederung.

Von Dr. Palmer.

Im Jahr 1831 hat der verehrte Nisßsch — nach welchem sich der Schreiber dieser Zeilen auch in praktischen Dingen als nach einem vor Andern zuverlässigen Führer immer zuerst umsieht, ob schon er dessen Fußstapfen selbst in wichtigen Stücken nicht immer wirklich zu folgen sich innerlich legitimirt findet — eine Brochure ausgehen lassen unter dem Titel: *Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam*. Die erhöhte felicitas, der gedeihlichere Anbau der praktischen Theologie hat sich auf jenen kräftigen Anstoß hin etwas langsam eingestellt, da außer dem, ohnehin in einem andern Klima erwachsenen „Ent-

wurf der praktischen Theologie" von Marheineke (1837), der wissenschaftliche Fleiß auf diesem Gebiete sich mehr in der Bearbeitung einzelner Disciplinen, als in praktisch-theologischen Gesammtwerken bethätigte, andere Autoren aber, die Letzteres anstrebten, wie Hüffell in den beiden letzten Auflagen seines Buches „Wesen und Beruf des evangelisch christlichen Geistlichen" (3. Aufl. 1835. 4. Aufl. 1843), und Robert Haas in seiner „Wissenschaftlichen Darstellung des geistlichen Berufes nach den neuesten Zeitbedürfnissen entwickelt" (1834) wenigstens nicht in der von Nitzsch bezeichneten Richtung fortgingen. Erst die letzten Jahre haben uns einen wahren Reichthum an zum Theil freilich noch nicht vollendeten Gesammtbearbeitungen gebracht; neben Nitzsch's klassischem Hauptwerke nehmen die einschlägigen Schriften von Gaupp, Moll, Ebrard, zu welchen um der umfassenden Einleitung und Grundlegung willen auch Schweizer's Homiletik gerechnet werden darf, jede ihren ehrenvollen Platz ein. Gleichwohl stellen sich zumal Demjenigen, der die in diesen Kreis gehörigen Lehrfächer mündlich vorzutragen hat, was bekanntlich Jedem am besten zum Bewußtseyn bringt, wo für ihn selbst noch eine Unklarheit oder Unsicherheit vorhanden ist, noch verschiedene Fundamentalfragen in den Weg, über die, so weit wir sehen, auch das von den genannten Männern Gegebene uns noch nicht völlig auf's Reine gebracht hat. Einiges dieser Art wollen die nachstehenden Bemerkungen etwas näher beleuchten und einem Abschlusse wenigstens näher bringen.

1. Es gehört hieher schon das Verhältniß der praktischen Theologie zum Organismus der theologischen Gesamtwissenschaft und speciell zu dem ihr verwandtesten Theile, zur Ethik. Die gewohnten Bezeichnungen des Gegensatzes, wornach die praktische Theologie der theoretischen, der wissenschaftlichen, der systematischen gegenüberstehen soll, können nur ausreichen, so lange man von der praktischen Theologie eine Vorstellung hat, wornach sie vielmehr theologische Praxis oder wenigstens Beschreibung derselben, Anweisung zu derselben wäre. So ist auch in der That lange genug die praktische Theologie oder, wie der ältere gerade für diese Behandlungsweise nicht ungeeignete Name lautet, die Pastoraltheologie betrachtet worden; nicht als eine theologische Wissen-

schaft, sondern als Sammlung von Regeln zur Erlangung derjenigen Fertigkeit und Brauchbarkeit, die ein Pfarrer haben muß. Den Namen Theologie führte sie nur, weil Derjenige, dem ihre Anweisungen galten, Theolog war und es sich auf diesem Gebiete zwar nicht um theologisches Wissen, aber doch um Zwecke des Reichs Gottes und um die unter zeitlichen und örtlichen, sehr concreten Verhältnissen hiezu anzuwendenden Mittel handelt. Daß wir in dem, was wir jetzt Pastoraltheologie nennen, immer noch einen in seiner Art berechtigten Ueberrest hievon haben, weßhalb wir Pastoraltheologie von praktischer Theologie wesentlich unterscheiden, darüber wird unten das Nöthige zu sagen Gelegenheit seyn. Für jetzt müssen wir daran festhalten, daß jene ältere Bestimmung des Verhältnisses unmöglich geworden ist, seit Schleiermacher, im genauen Zusammenhang mit dem kirchlichen Charakter, den er der gesammten Theologie vindicirt, die praktische Theologie in ihrer organischen Zusammengehörigkeit, eben damit auch in ihrem Unterschiede von den übrigen theologischen Disciplinen, ja als Krone derselben zu Ehren brachte. Zwar erhebt sich sogleich dagegen ein starkes Bedenken, daß Schleiermacher, wenn er auch Recht hat, das letzte Interesse alles theologischen Wissens als ein praktisches zu bezeichnen (was aber jedenfalls gehörig erläutert werden muß, um den Werth, den das Wissen, zumal das Wissen von den göttlichen Dingen, an sich schon, eben als Wissen hat, nicht zu vernichten) — doch dieses praktische Interesse lediglich auf die Kirchenleitung beschränkt, während die eigene, persönliche Durchbildung, die geistige, sittliche Vollendung des die göttlichen Dinge Wissenden gewiß ein nicht minder hohes Interesse ist, welchem die Theologie dient *). Wie sehr dieses Zurücktreten

*) Daub sagt in der Einleitung zu seiner theologischen Moral, S. 8: „Geht Derjenige, der theologische Vorlesungen besucht, am Schlusse derselben ebenso roh wieder aus dem Auditorium heraus, als er hineintrat, so mag die Wissenschaft in Ansehung seiner Kenntnisse viel geleistet haben, in Ansehung seines Charakters aber nichts. Daran ist die Wissenschaft selbst nicht Schuld. Mit ihr“ (Daub spricht dieß speciell von der Ethik aus) „ist der Zweck der Bildung unzertrennlich verbunden.“ In einem nur allzu bewußten Gegensatze gegen Schleiermacher hat Marheineke (Entwurf der pr. Th. S. 16) behauptet, gerade in der theologischen Wissenschaft sey am wenigsten Alles von

des Persönlichen hinter dem Gemeinsamen, das Aufgehen der Person in der Kirche auch an andern Orten der Schleiermacher'schen Theologie — in der „christlichen Sitte,“ in der Eschatologie, selbst in der Christologie bemerkbar und folgenreich ist, und in welcher eigenthümlichem Gegensatz und Zusammenhang es mit des Mannes bekannter Achtung der Persönlichkeit steht, sey hier nur im Vorbeigehen erinnert. — Aber, wenn wir auch außerdem noch das Schema, wie es Schleiermacher in der „kurzen Darstellung des theol. Studiums“ vorlegt, an mehr als einem Orte beanstanden müssen: das jedenfalls haben wir hier hervorzuheben, daß 1) im Gegensatz zu allen den Ansichten von praktischer Theologie, wonach im Mittelpunkte derselben der Pfarrer steht, vorerst wenigstens dadurch ein weiterer Gesichtskreis gewonnen ist, daß Leitung und Dienst der Kirche die obersten Begriffe sind, somit die Kirche, ob auch noch nicht in voller Bestimmtheit als Subject der gesammten praktischen Theologie, doch als das Centrum erkannt ist, woraus sich die einzelnen Zweige derselben als Radien entwickeln müssen; und daß 2) in Folge dessen hinfort nicht mehr in äußerlicher Aneinanderreihung dasjenige aufgeführt wird, was nun einmal, wie die Sachen stehen, zum Amte eines Pfarrers gehört oder (wie z. B. ökonomische, medicinische Kenntnisse) zur Führung solchen Amtes ersprießlich ist, sondern die einzelnen Theile sich mit innerer Nothwendigkeit ergeben und organisch entfalten. Noch mehr ist nun inzwischen das Bewußtseyn darüber klar und fest geworden, daß es das Leben der Kirche ist, die Kirche also — wie dieß Liebner in einer noch zu erwähnenden Abhandlung völlig treffend auseinander gesetzt hat — als Subject und als Object einer Reihe von wesentlichen Thätigkeiten den Lehrstoff der praktischen Theologie ausmacht. Eben damit aber entsteht nun auch eine Schwierigkeit, von der die ältere Behand-

vorn herein auf die Praxis gestellt und angelegt, wie in andern Fakultäten, die kein so unmittelbares Verhältniß zur göttlichen Wahrheit haben, als die Theologie; aber eben deshalb dürfe im Umkreise der theologischen Wissenschaften die praktische Theologie nicht fehlen; der Uebergang aus dem Leben in der Wissenschaft zum Leben im Amte sey schroff und bedürfe daher der Vermittelung, die eben die praktische Theologie gewähre.

lungsweise völlig frei blieb. Für letztere handelte es sich ja nur darum, dem Pfarrer zu zeigen, wie er das, was er aus der Dogmatik, Moral u. s. w. gelernt, am geeigneten Orte unter seinen Pfarrkindern zu verwerthen habe; der wissenschaftlichen Dogmatik z. B. entsprach dießseits eine praktische Religionslehre, die sich von jener theils materiell — d. h. durch Weglassen alles dessen, was man für unpraktisch, d. h. für unpopulär hielt — theils formell, nämlich durch die der gemeinen Fassungskraft angepasste Methode und Terminologie unterschied. (So bei Niemeyer, Handbuch für christliche Religionslehrer, 1790 — bei Valentin Baur, über das Verhältniß der praktischen Theologie zur wissenschaftlichen, Tübingen 1811 u. a. m.) Nun aber, wenn der Begriff der Kirche und kirchlichen Thätigkeiten der Grundbegriff seyn sollte, entstand die Frage, wie sich denn, da ja sowohl die Dogmatik als die Ethik den Begriff der Kirche auch für sich anspricht, von der dogmatischen und ethischen Behandlung desselben die praktisch-theologische unterscheiden soll? Es ist leicht gesagt: die Dogmatik stellt diesen Begriff in seiner Idealität auf, als Object des Glaubens — *credo sanctam ecclesiam catholicam* —, die praktische Theologie zeigt, wie derselbe zu verwirklichen sey; allein diese Verwirklichung erscheint doch ebensowohl als Gegenstand der Ethik, und selbst die Dogmatik, wenn sie den Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche entwickelt, wenn sie — nach alter Sitte wenigstens — vom *status hierarchicus triplex* redet, wenn auch bei Schleiermacher die Glaubenslehre einen *locus* vom Dienst am Wort aufnimmt, hält sich offenbar keineswegs innerhalb der Schranken des Idealen. Weiter hat uns auch Marheineke nicht gebracht, wenn er, das „Schnarrwerk“ seiner Kategorien auch hier in Bewegung setzend, a. a. O. S. 11. sagt: „Der Begriff der Theologie ist, das zu werden, was sie an sich ist, nämlich die praktische;“ S. 9.: „der Unterschied des Theoretischen und Praktischen in der Theologie ist in seiner Wahrheit dieser, daß jenes die Möglichkeit seiner Beziehung auf das Leben und Handeln in sich enthält, aber es ist weder diese Anwendung und Beziehung selbst, noch auch nur besondres Wissen darum.“ Das Handeln, die Anwendung selbst ist auch die praktische Theologie nicht, eben weil sie nicht Praxis, sondern Wissenschaft ist; wie

man aber andrerseits in der Dogmatik, z. B. von der Wiedergeburt und Heiligung, reden, noch mehr, wie man eine Ethik vortragen könne, ohne Beziehung auf's Leben, ohne ein Wissen um diese Beziehung, ist nicht einzusehen, Marheineke's eignes System der theologischen Moral beweist etwas Anderes. In gleicher Reihe begegnet uns die Verhältnißbestimmung von Schweizer, der (übrigens bündiger, als es in seiner frühern Schrift: Ueber Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie, Leipzig, 1836 geschehen war), in den Prolegomenen seiner Homiletik gegen den etwaigen Versuch, den der Verfasser gegenwärtiger Zeilen unten trotzdem zu wagen im Sinne hat, die Moral mit der praktischen Theologie als die innerlich verwandteren Disciplinen der Dogmatik entgegenzustellen, Folgendes erinnert: „Die Moral ist vollkommen so gut, wie die Dogmatik, um des Erkennens willen da; wie diese den Glauben als Stimmung, welche in den Dogmen, so will jene den Glauben als Trieb, welcher in der christlichen Sitte sich verwirklicht, erkennen um des christlichen Erkennens willen. Daß die Moral entstehe nur im Interesse, das christliche Handeln praktisch hervorzubringen, ist so falsch, wie wenn die Dogmatik entspründe nur im Interesse, den Glauben hervorzubringen. Beide wollen einfacher kennen, was der christliche Glaube und was die Sitte sey, sind also gleich sehr theoretische Disciplinen. Die praktische Theologie hingegen lehrt, wie die Kirche als solche weiter zu verwirklichen und zu leiten sey mittelst des klerikalischen Gegensatzes. Sie ist darum doch Wissenschaft, nicht eben paränetisches Antreiben oder sonst ein praktisches Einwirken und Handeln; sie ist unmittelbar Theorie zur kirchlichen Praxis, während die theoretische Theologie nur mittelbar eine Bedingung ist für diese Praxis.“ Sollte damit wohl im Ernste die Sache fertig seyn? Ganz gewiß ist die Moral nicht da, um das vom christlichen Sittengesetz beherrschte Handeln erst hervorzubringen, — schon darum nicht, weil sowohl dieses Sittengesetz in Christi Wort und Geist, als auch das wirkliche, faktische Handeln nach demselben lange zuvor schon da war, ehe man an eine christliche Moral als Wissenschaft gedacht, die letztere auch schwerlich den Beweis wird antreten wollen, daß seitdem, und zwar durch sie, das wirkliche, christliche Handeln einen bedeutend höheren Aufschwung genommen.

Aber ich zweifle, ob Schweizer, seiner eigenen Bearbeitung der Homiletik nach zu schließen, viel dagegen haben kann, wenn ich ganz dasselbe, was er von der Moral sagt, auch von der praktischen Theologie sage. Kirche und kirchliches Handeln, Predigt, Katechese, Mission, Seelsorge u. s. w. ist alles ebenfalls längst vorhanden gewesen, ehe eine praktisch-theologische Disciplin diese Dinge zum Gegenstande wissenschaftlicher Erforschung gemacht hat. Halten auch heute noch Manche das für den Zweck der praktischen Theologie, solches Handeln erst hervorzubringen, oder auch nur das schon im Gang befindliche zu corrigiren, zu befördern, so ist das eben falsch; die Homiletik z. B. hat in erster Linie nicht Regeln zu geben, wie man eine Predigt machen soll, sondern sie hat die Idee, das Wesen der Predigt zu bestimmen und füllt damit ein Fach theologischen Wissens, näher des Wissens von einer Art der Manifestation und Wirksamkeit des Geistes der Kirche, aus; — daß daraus sich im Verlaufe von selbst Regeln bilden, geschieht ganz nur in derselben Weise, wie aus den Paragraphen einer christlichen Ethik sich jeder Leser, dem überhaupt an der Sache liegt, der sich mit denselben nicht bloß auf's Examen zu versehen gedenkt, auch wirkliche Lebensregeln abstrahiren wird. Ist doch selbst die Dogmatik von dieser praktischen Seite nicht loszusprechen. Denn auch das theoretische Denken von göttlichen Dingen ist Sache des Wollens, und, weil es nur Eine Wahrheit gibt, Sache des Sollens; setzt mir die Dogmatik auseinander, was Christus ist, so soll ich nun also von ihm denken, wie ich es als Wahrheit zu erkennen bekommen habe. Ist das aber die natürliche Wirkung alles Wissens, ist sie um so stärker, wenn der Gegenstand des Wissens selbst nicht ein Seyendes, sondern ein Seyn-Sollendes, ein durch menschliche Thätigkeit Werdenendes, also praktischer Natur ist: so muß andrerseits ebenso streng darauf beharrt werden, trotz allem Schein, den das Gegentheil auf den ersten Anblick für sich hat, — daß auch die praktische Theologie zuvörderst im Interesse des Wissens da ist; nicht die Anwendung eines vorher schon mir inwohnenden Wissens auf gewisse concrete Verhältnisse in Amt und Leben, sondern ein Wissen selbst, das mir die übrige Theologie noch nicht dargeboten, ist der Inhalt der praktischen Theologie. (Darin weicht unsere Anschauung der

Sache wesentlich von der von Ebrard ab, sofern dieser, s. Vorlesungen über praktische Theologie, Königsb. 1854. S. 4 den Satz aufstellt: „Die praktische Theologie ist also beim Richte gesehen, nicht ein Wissen, sondern ein Können; nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst. Und zwar eine theologische Kunst. Es ist die Kunst, in welcher die gewonnene theologische Erkenntniß praktisch wird, in welcher sie eine praktische Anwendung erleidet.“ Quod nego. Die Homiletik enthält durchaus nicht, bloß die Regeln für die Kunst, das dogmatische und ethische Wissen auf die Zuhörer anzuwenden, also in usum delphini zu bearbeiten; sondern was sie gibt, ist ein selbständiges Wissen von einer eigenthümlichen kirchlichen Thätigkeit. Nachher freilich leitet Ebrard den Zusammenhang noch auf andrem Wege ab, worauf wir zurückkommen werden.)

Steht dieselbe nun hiernach vorerst auch ihrem Wesen, ihrem wissenschaftlichen Charakter nach den übrigen Hauptdisciplinen der Theologie gleich, so leuchtet ebenso unzweifelhaft ein, daß sie mit der Moral in besonderer, näherer Verwandtschaft stehen muß; denn beide haben es mit einem durch christliche Principien zu bestimmenden Handeln zu thun; obgleich sie beide von einem Seyenden, das durch die göttliche Offenbarungsthatsache gesetzt ist, ausgehen, so ist doch dieses nur Grundlage, Voraussetzung, während beide sich über das verbreiten müssen, was auf diesem Fundament erst geschehen soll. Aus diesem Grunde könnte durchaus nichts dagegen erinnert werden, wenn auch die Moral den Titel praktische Theologie führte, so gut wie die philosophische Moral als Theil der praktischen Philosophie von jeher cursirt hat. Hätte Gottlob Christian Storr eine Moral geschrieben, er würde sie haben *doctrinae christianae pars practica* nennen müssen, wie er seine Dogmatik *doctrinae christianae pars theoretica* nannte. Aber wie dann unter jenem gemeinsamen Titel beides, die Moral und das, was wir jetzt praktische Theologie nennen, zu unterscheiden sey, wäre die weitere Frage. Ein Versuch dieser Verbindung liegt schon 1660 vor in dem Werk eines katholischen Theologen: *Bassaci flores theologiae practicae cum sacramentalis tum moralis*; jedoch ist auch der zweite Theil nicht eine selbständige Ethik, sondern eine Materialiensammlung aus der Moral für

den Prediger und Beichtvater, wie der erste Theil ein Hülfsbuch für den Liturgen. So beliebt diese Behandlung der Moral unter den katholischen Theologen war, was mit dem katholischen Beichtwesen genau zusammenhängt, so kann uns natürlich diese Art, die zwei Disciplinen zu Einer theologia practica zu verbinden, nicht genügen, weil wir für die Ethik eine selbstständigere Stellung und Behandlung verlangen, überdieß auch ebenso eine praktische Dogmatik unter die Theile der theol. practica eingereiht werden müßte. Die älteren protestantischen Theologen haben einen andern Weg gezeigt, den wir freilich auch nicht gehen können, indem sie nämlich die Moral als das Ganze, die Pastoraltheologie als einen Theil derselben, näher als die Moral für einen besondern Stand, für die Geistlichen ansahen; s. z. B. Quenstedt in der *ethica pastoralis* (1678); so Sigm. Jakob Baumgarten, der (s. casuistische Pastoraltheologie, erläutert und herausg. von Hesselberg, Halle 1752) gleich mit der Definition beginnt: „die Pastoraltheologie ist die Wissenschaft von rechtmäßiger Beschaffenheit und Amtsführung gottesdienstlicher Lehrer: so ein Theil der theologischen Moral ist, jedoch auch allein abgehandelt werden kann.“ — Eine andre Verbindung wäre in der Art angedeutet, wie Mosheim in seine Sittenlehre (1. Aufl. I. S. 443 ff.) eine Art Sokratik oder Katechetik eingereiht hat. Es könnten nämlich alle kirchlichen Thätigkeiten unter den sittlichen, näher ascetischen Gesichtspunkt gestellt, also gezeigt werden, daß und wie, um den sittlichen Zweck an sich selbst nicht nur, sondern auch kraft der Pflicht der Fürsorge für den Nächsten, für das heranwachsende Geschlecht u. zu erfüllen, die Mittel der Lehre u., sey es in hergebrachter kirchlicher Form, sey es in ganz neuen Weisen in Anwendung zu bringen seyen. Damit wäre freilich schon von vornherein für manche praktisch-theologischen Grundbegriffe, z. B. für den Gottesdienst, der wahre Gesichtspunkt verrückt; für Anderes würde sich nur mit Mühe ein Platz ausfindig machen lassen; allein läugnen läßt sich nicht, daß es heute noch eine theologische Richtung gibt, die auch die kirchlichen Thätigkeiten lediglich vom ethischen Standpunkt aus betrachtet, darum aber auch für Dinge, wie z. B. die Bedeutung der Kunst im Cultus, oder für den in der Lehre von der Kirchenzucht so wichtigen Unterschied zwischen

dem, was Gewissenspflicht für jeden Christen ist, und dem, was auch zum äußeren, mit Zuchtmitteln durchzuführenden Geseze werden muß oder darf, den richtigen Blick verliert. — Dieser Anschauungsweise, freilich nicht ohne die so eben bezeichneten Mißstände gewandt zu umgehen, gehört im Grunde auch die weitere Auffassung bei Ebrard an. Da ihm die praktische Theologie nur in der Kunst besteht, das, was die Wissenschaft lehrt, anzuwenden, so muß ihm zunächst alles, was so angewendet werden soll, durch die Ethik als allgemeines Medium erst hindurchgegangen oder wie er sich ausdrückt (S. 13) durch sie metamorphosirt seyn. Das Dogma darf nicht nude als Dogma, sondern nur in der ethischen Fassung, die ja übrigens der ganzen christlichen Lehre eigen ist (vgl. die Schleiermacher'schen Sätze über die teleologische Gestalt der Frömmigkeit im Christenthum, Gl. L. I. §. 9.), in der Predigt, Katechese u. s. w. auftreten. Dieß ist ein, wenigstens für die Predigt, ganz richtiger Satz (vgl. meine Homiletik, 3. Aufl. S. 265); nur ist die Voraussetzung, durch welche derselbe überhaupt erst nöthig wird, daß es sich nämlich in der praktischen Theologie nur um Anwendung eines vorher vorhandenen, und zwar, wie vor Augen liegt, wesentlich dogmatischen Stoffes handle, zu bestreiten. Weiter aber soll dann die ganze Thätigkeit der Kirche, in welcher auch Ebrard das Object der praktischen Theologie sieht, theils eine metanoetische, theils eine metamorphotische seyn, d. h. theils die Menschen zur Befehrung bewegen, theils die Befehrten darin erhalten, daß „der neue Mensch Gestalt in ihnen gewinne.“ Es ist also ihr Thun lediglich ein pädagogisches; dieser Gesichtspunkt aber ist zu enge, wir können namentlich vom Cultus denselben durchaus nicht als den richtigen gelten lassen. (S. den Art. Gottesdienst in Herzogs theol. Real-Encyclopädie, und das unten noch über den Begriff der Feier Auseinandersetzungende.) — Ebenfalls in diesem Zusammenhange erwähnenswerth ist die Behandlung der Sittenlehre bei Gottfried Leß, der die ganze Moral nach den zwei Rubriken: innerer und äußerer Gottesdienst eintheilt, jedoch unter letztern nicht den wirklichen Cultus, sondern nur die äußere Pflichtübung befaßt, jenen dagegen in einem Anhang als Moment der Ascetik unterbringt. Vergleichen wir noch, wie Schleiermacher „in der christlichen Sitte“ so Vieles ethisch be-

handelt, was sonst zur praktischen Theologie gerechnet wird, wie Kirchenzucht, Gottesdienst (wie er dieß bezeichnet „im engern Sinne,“ während „der Gottesdienst im weitem Sinne“ Tugenden, wie Keuschheit, Geduld, Demuth u. in sich faßt:) so ist außer Zweifel, wie vielfach die beiden Disciplinen factisch in einander übergreifen, und wie wenig wir der Aufgabe enthoben sind, sie schärfer zu sondern, wäre es auch, daß Eins und Anderes, was seither einer von beiden als Besiz zuerkannt zu werden pflegte, ihr ab- und der andern rechtlich zugesprochen werden müßte.

Nach dem Sage von Nitzsch (Pr. Th. I. S. 141): „die kirchliche Ausübung ist eine Uebung im Christenthume und zum Christenthume, welche sich als eine besondere von der sittlichen unterscheidet,“ können wir das Verhältniß vorläufig so bestimmen: Die Ethik hat das sittliche, die praktische Theologie das kirchliche Leben zum Gegenstande; für ersteres könnte als Gegensatz zum letztern auch „das christliche Leben“ gesetzt werden. Aber so sehr Jeder fühlt, daß hiemit der Unterschied getroffen ist, so bedarf es doch erst wieder der Hinwegräumung des Einwurfes: ob denn nicht das kirchliche Leben selbst eine species des sittlichen, des christlichen Lebens ist? und wenn dies bejaht, und die praktische Theologie hiernach entweder als ein Kapitel der Ethik oder etwa auch als eine nach einer besondern Richtung hin geschehende, in die concreten Verhältnisse der wirklichen Welt, der Zeit eingehende Fortführung derselben betrachtet werden wollte, so wäre wieder zu fragen: ob denn umgekehrt irgend etwas wahrhaft christlich, wahrhaft sittlich im christlichen Sinne gedacht werden könne, das nicht an irgend einem Punkt auch kirchlich werden müßte? Christliches und Kirchliches, Sittliches und Kirchliches kann nur auseinanderfallen, wenn die Kirche sich selbst aufgegeben hat und verdorben ist; in allen andern Fällen ist, was sich für christlich ausgibt und doch antikirchlich ist, auch antichristlich, weil es eigenwillig, ungeschichtlich, lieblos ist. Daß die praktische Theologie bloß zu zeigen habe, wie die Spannung zwischen der Kirche, wie sie in Welt und Zeit factisch besteht und historisch geworden ist, und zwischen ihrer Idee zu lösen sey, während die Ethik diese Idee selbst, also das Ewige, was dem Zeitlichen gegenübersteht und doch von diesem erreicht,

durch dieses realisirt werden soll, auseinanderzusetzen und der praktischen Theologie darzubieten habe, damit diese für ihr Geschäft das richtige Maß besitze, — dieß reicht ebenfalls nicht aus; denn die Spannung zwischen Wirklichkeit und Idee begegnet uns innerhalb der Ethik ganz ebenso wieder, da sie durchaus nicht bloß in die Idee des christlich Guten sich zu versenken, sondern ebenso in das concrete Leben mit seinen Hemmnissen, Gefahren u. einzugehen hat. Und wenn der alte Andreas Hyperius de theologo seu de ratione studii theologici, Straßburg 1562 so unterscheidet, der eine Theil des theologischen Wissens beziehe sich praecipue ad θεωρησιν et contemplationem, der andre aber gehe ad actuosam vitam, h. e. ad rectam ordinationem atque administrationem seu πράξεις ecclesiarum, so hat er zwar sehr richtig gesehen, daß es sich auf dieser praktischen Seite um kirchliche Dinge handle; aber warum das hoc est, womit er die actiosa vita erklären will, nur auf die πράξεις ecclesiarum, und nicht in erster Linie auf die πράξεις eines jeden Christenmenschen hinweisen soll, darüber bleibt die Antwort im Rückstand. In ähnlicher, nur entwickelterer Weise sehen wir von einem spätern Pastoraltheologen, Salomo Deyling (institut. prudentiae past. 1734), das Ethische, weil es eben praktisch ist, mit hereingezogen, aber denn doch wieder im gewöhnlichen Sinne einer Moral abgeschlossen oder wenigstens beschränkt durch schließliche Unterordnung des gesammten, auf diese Seite fallenden Lehrstoffes unter den Kirchen- und Amtsbegriff, wenn er nämlich definiert, die Pastoraltheologie sey in besondrem Sinne ein habitus practicus, nämlich ratione objecti, quod sunt τὰ πρᾶκτὰ, res muneris sacri, sana doctrina, pia vita et actiones tum pastoris tum auditorum (also nicht Standesmoral nur, sondern Moral für alle, aber auch für die Laien doch unter dem Gesichtspunkt der auditores), quatenus rite instituendae sint, ne Deo, summo ecclesiae inspectori, displiceant (also selbst Gott, vor dem der fromme Wandel geführt werden soll, erscheint als ecclesiae inspector, als Bischof.) Andere Unterscheidungen, wie theologia academica und ecclesiastica, für welche letztre nach Kanzler Pfaff auch theologia consistorialis gesagt werden könnte, berühren wir bloß, weil auch in ihnen sich

der Kirchenbegriff scharf ausprägt. Desto weniger ist dieß freilich der Fall mit der aus der Spener'schen Schule stammenden Unterscheidung von *theologia thetica* und *theol. mystica*; seltsamer Weise sollte gerade die letztere die praktische Theologie seyn, weil deren einzelne Theile, *theologia homiletica* etc. nicht bloß, wie die *th. thetica*, auf den *intellectus*, sondern auf den ganzen Menschen gehe und deshalb Artikel *tractare, quorum in praxi usus est*. Hier liegt der pietistische Begriff des Praktischen klar vor. Versuchen wir es, diesen Schwierigkeiten und Unklarheiten zu entgegen; und möge, was in nachstehender Betrachtung gegen sonst gewohnte Ansichten verstößt, wenigstens nicht deshalb schon abgewiesen werden.

„Das Fundament alles meines Denkens ist der einfache Christenglaube, wie er seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat; er ist mir das letzte Gewisse . . . ich weiß keinen andern festen Punkt, in den ich, wie für mein ganzes menschliches Seyn überhaupt, so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet . . . Mit diesem Einen schlechthin unerfindbaren Datum, dessen Kunde unmittelbar auch von seiner Realität zeugt, wie das Licht von sich selbst, und in dem unüberschliche Konsequenzen beschlossen liegen, steht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geistigen und deshalb ewigen Adels des menschlichen Geschöpfs.“ (Rothe, Vorrede zum 1. Band der theol. Eth. S. VI f.) Dieses „schlechthin unerfindbare Datum“, die Thatfache der göttlichen Offenbarung in Christo, die Thatfache der Erlösung ist aller Theologie nothwendiges Fundament, wie sie der Quell ist, von dem die Christenheit thatsächlich lebt. Jene Grundthatfache ist aber nach der einen Seite ebenso mit Einemmale und in einer nie sich wiederholenden Weise vollendet (das ἀνάξ Hebr. 9, 28; 10, 10., *μία θυσία, μία προσφορά* 10, 12. 14.); nach der andern aber entwickelt sich aus der Einen, geschehenen Thatfache — die als solche wohl etwa angezweifelt, ja geleugnet, aber nicht umgestoßen, nicht ungeschehen gemacht werden kann — etwas Neues, das, heiße es nun Leben, oder Kirche, oder Gottesreich oder wie immer, jedenfalls selbst wieder Thatfache werden soll, und bereits relativ dieß geworden ist. Schon hiemit geht uns der

Stoff aller theologischen Wissenschaft in eine Mehrheit von Gliedern auseinander: Die Thatsache ist da; die Gemeinde lebt von ihr, zunächst in aller Einfalt, wie das Kind von der Milch, die es genießt, durch die es gedeiht, ohne sie erst chemisch zu untersuchen. Die Theologie aber, das Wissen, dessen Bedürfnis jene Thatsache vermöge ihrer Wahrheitstiefe selber weckt und provocirt, hat sich ihrer zu bemächtigen in der Weise, daß, was ist, vom denkenden Geiste innerlich reproducirt, der göttliche Gedanke, der sich in der Thatsache realisirt hat, menschlich nachgedacht, das historisch Vorliegende in seiner göttlichen, auf die Ewigkeit zurück- und auf die Ewigkeit hinausgehenden Nothwendigkeit begriffen wird. (Auch wir rühmen uns somit, eine Theologie der Thatsachen und nicht eine Theologie der Rhetorik zu haben; es scheint uns sogar, daß gerade da, wo man neuestens sich einzig auf Thatsachen zu stützen und mit ihnen Theologie zu treiben behauptet, ein starkes Quantum von Rhetorik vorliege.) — Jenes denkende Durchdringen, jenes Durchsichtigmachen der göttlichen Thatsachen ist Aufgabe der Dogmatik. Denn auch da, wo sie scheinbar den Boden der historischen Thatsache verläßt, wie im Capitel von der Wiedergeburt und was damit zusammenhängt, und wie in der Eschatologie, bleibt sie dennoch jenem Grundcharakter treu; dort geht sie auf die regeneratio, wie sie nach den neutestamentlichen Zeugnissen urkundlich in der ersten Gemeinde geschehen ist, also auf etwas Historisches zurück, und verhält sich auch, wo sie dieß Historische zugleich als Gegenwärtiges, sich nach demselben Grundtypus stets Wiederholendes behandelt, doch wesentlich beschreibend, setzt das Factische voraus, um es denkend zu durchdringen, bleibt aber hierin eben bei den allgemeinen, also göttlich festgesetzten, göttlich nothwendigen Grundzügen stehen, ohne sich auf concrete Verhältnisse, wie sie die Zeit, wie sie die Unterschiede der Individualität mit sich bringen, näher einzulassen, wie dieß die Ethik unbestritten zu thun hat. Was aber die Eschatologie betrifft, so fehlt hier zwar gerade das Historische; wir haben an diesem Punkte gleichsam nicht nach-, sondern vorzudenken. Allein wenn sich deshalb auch zuverlässig dieser Theil der Dogmatik als „prophetisches Lehrstück“ von den übrigen unterscheiden wird in Haltung und

Gepräge*), wenn es, um weltlich zu sprechen, hier noch offene Fragen geben muß: so bleibt noch genug übrig, das auf Grund der Schrift als göttlich Nothwendiges zu erkennen ist, somit als Thatsache anticipirt werden muß. — Dem allem gegenüber steht nun aber Dasjenige, was noch nicht Thatsache ist, es aber werden soll, und zwar nicht im Sinne einer göttlichen Nothwendigkeit, sondern durch menschliche Freiheit. Daß jene in der Wirklichkeit von dieser nicht abgelöst werden kann, daß vielmehr das göttlich Nothwendige mittelst der menschlichen Freiheit, das ewig Beschlossene in der Form des menschlich frei Gewollten sich realisirt, darf uns nicht hindern, beides in der wissenschaftlichen Betrachtung auseinander zu halten. Ist es doch klar schon vorgebildet in der Erscheinung Christi selbst. Einerseits thut und leidet er Alles, was

*) So wenig es jüdischen Schriftgelehrten hat gelingen können, vor Christi Erscheinung aus den Weissagungen des A. T. allein ein Bild des Messias zu construiren, das auch nach der Erscheinung desselben als genaues Porträt hätte anerkannt werden können, während doch hernach jeder, der sehen wollte, in Christi Person und Werk die alttestamentliche Weissagung erfüllt sehen mußte: ebensowenig dürfte es uns jemals gelingen, aus den biblischen Andeutungen über die Zukunft und Vollenbung des Reiches Gottes ein in sich völlig harmonisches, abgerundetes Ganzes zu gewinnen, das als fertiges System dastünde, während uns eben so klar und unzweifelhaft ist, daß die dereinstige Erfüllung uns auch rückwärts die Weissagung als eine vollkommen wahre und in sich harmonische erkennen lassen wird. In solchen Dingen muß auch der theologische Wissensdurst sich bescheiden, — οὐχ ὑμῶν ἐστὶ γινῶναι χορόνους ἢ καιροῦ κ. τ. λ. Act. 1, 7. — lieber als sich das Ansehen geben, als wisse man, was man doch nicht weiß, und von der Höhe solcher γινῶναι herab desto geringschätziger auf die ψιλὴ πίστις herabsehen, mit der sich aus sehr gutem Bedacht die Kirche begnügt hat. Wenn die Schrift gerade bei ihren Hinweisungen auf die Zukunft des Herrn zur Nüchternheit zu ermahnen pflegt, so gilt diese Ermahnung auch für alle eschatologische Doctrin: und daß sich das Gegentheil von Nüchternheit, daß sich selbst phantastische Exegese mit dem massivsten sogenannten Realismus vertragen kann, haben verschiedene Zeiten schon bewiesen. Daß hiemit nur einem falschen Construiren der Eschatologie, da man schlechterdings ein systematisch vollendetes Ganzes mit dogmatischem Charakter zu Stande bringen will, auch wo der einfache, nüchterne Wahrheitsinn mit den Ideen nicht gleichen Schritt hält, oder da man Worte aufhäuft, bei denen sich nichts mehr denken läßt, nicht aber einer lauterer Forschung, die auch in diesem Punkt vorwärts zu schreiten suchen muß, in den Weg getreten werden soll, braucht wohl kaum besonders gesagt zu werden.

mit ihm und durch ihn geschieht, *ὡς πληρωθῇ ἡ γραφή*; es ist beschlossen, es ist geweissagt, darum geschieht es. Von dieser Seite vornehmlich faßt ihn die dogmatische Betrachtung auf; zieht sie die entgegengesetzte Seite mit in ihren Bereich, so kann sie dazu genöthigt und berechtigt seyn, gleichwohl ist diese wesentlich ethisch. Auch Christi Thun und Leiden war ja ebensoviele eine sittliche Aufgabe, ein Sollen für ihn, dem er auf dem Wege menschlichen Wollens, Sich=Entschließens, Kämpfens, Handelns gerecht werden mußte; von dieser Seite vornehmlich, auf welcher auch allein eine Darstellung des Charakters Jesu möglich und zulässig ist, hat die Christologie in der Ethik den Erlöser darzustellen. So steht nun auch in der Menschheit dem göttlich Nothwendigen und Thatsächlichen Etwas gegenüber, was erst werden soll, und zwar durch menschliche Freiheit, dem also auch nicht die Weissagung, sondern das Gesetz voranleuchtet; und Alles was unter diese Rubrik fällt, können wir als Gegenstand des praktischen Theils der Theologie zusammenfassen, nicht als ob es nicht selbst auch Theorie wäre, sobald es eben Theologie, sobald es Wissenschaft ist, sondern nur, weil es hier nicht um ein Seyn, sondern um ein Sollen, nicht um ein göttlich nothwendiges Geschehen, sondern um ein menschlich freies Handeln zu thun ist, das den Inhalt der auf diese Seite fallenden wissenschaftlichen Erkenntniß ausmacht. Es möge sogleich hinzugefügt werden, daß hier auch die historische Theologie ihren Ort finden muß. Denn sie hat zu erkennen und zu reasumiren, was von dieser durch's Christenthum gestellten Aufgabe bis jetzt geschehen ist; sie wird dadurch zwar nicht eine praktisch-theologische Wissenschaft, aber der einheitliche Gedanke für die Kirchengeschichte ist doch ein ethischer; sie ist eine fortgehende Rechenschaftsablegung über die bis zur jeweiligen Gegenwart vorliegende Lösung jenes großen, der Menschheit durch's Christenthum gestellten Problems.

Nun aber spaltet sich jene praktische Seite der theologischen Wissenschaft, der wir so eben die historische coordinirt haben, um beide der Dogmatik gegenüberzustellen, weiter in zwei Arme.

Wenn die neuesten Verfechter eines möglichst hoch gespannten Kirchen- und Amtsbegriffs von dem Sage ausgehen, daß die Kirche nicht erst durch die sich allmählich vergrößernde Zahl der

Befenner des Evangeliums entstanden, sondern gleich von Anfang durch des Herrn eigenen Willen eingesetzt, also gleichsam das Ganze vor den einzelnen Theilen dagewesen sey: so haben sie, wie groß und folgenswer auch der katholisirende Irrthum ist, die Kirche in erster Linie als Anstalt, als Sache, als Complex von Ordnungen zu betrachten, anstatt als *communio* oder *congregatio*, als moralische Person, doch darin Recht, daß die Kirche nicht erst ein späteres, durch Zusammensetzung entstandenes Erzeugniß des christlichen Geistes ist, sondern daß sie, als Wirkung dieses Geistes im Großen und Ganzen gleich von Anfang seinen Wirkungen im einzelnen Individuum, in dessen Befehrung u. parallel läuft, wie dem ganz entsprechend der Herr selbst das Himmelreich in den Gleichnissen sowohl von der Seite darstellt, nach welcher es in jedem Einzelnen sich bauen muß, wie von der Seite, nach welcher wir erst in dasselbe, als ein um uns und außer uns (als Individuen) Existirendes eingehen müssen. So nun ist auch jene allgemeine Aufgabe, die den Erkenntnißstoff des gesammten praktischen Theils der Theologie ausmacht, eine zwiefache. Sie ist jedem Einzelnen gestellt, sofern er Person ist und eben durch den Geist Christi erst eine wahre Person werden soll. Das ist die sittliche Aufgabe, die Jeder zu lösen hat; mit ihr hat es die Ethik zu thun. Sie ist aber auch ein Problem, das die Kirche, als Gesamtheit, lösen soll, und nach dieser Seite nun liegt das Gebiet der praktischen Theologie.

Der Haupteinwurf, der sich gegen diese Theilung und Abgränzung zuverlässig erhebt, ist der, daß es doch die Ethik nicht bloß mit dem Individuum und seiner sittlichen Lebensaufgabe, sondern ebenso mit den sittlichen Gemeinschaften, mit Ehe, Familie, Staat, und als christliche Ethik ja vorzüglich mit der Kirche zu thun habe, also nicht etwa, wie in der Hegel'schen Rechtsphilosophie die Moralität nur als subjective gefaßt, die Sittlichkeit aber dem Staat zugewiesen wird, so nun auch die christliche Moralität auf das Subject beschränkt, die Kirche aber einer andern Disciplin zugewiesen werden dürfe. Daß die Ethiker, zumal seit Schleiermacher, sich mit der Lehre von der Kirche, selbst mit der Bestimmung des Amtsbegriffs und dgl. viel zu thun machen, ob auch in sehr verschiedener Weise, ist bekannt; ob

sie aber damit im Rechte sind, ist mir stets zweifelhaft gewesen. Schon das möchte ich in Erinnerung bringen, daß die h. Schrift selbst, wo sie irgend Ethisches ausspricht, sich damit stets an die Individuen wendet. Sie kennt keine Pflichten des Staats (Röm. 13. wird unten noch berührt werden), sondern nur der Richter, der Könige; keine Pflichten der Familie, sondern nur der Väter, der Weiber, der Kinder; so auch keine Pflichten der Kirche, sondern nur der Bischöfe, der Hirten, der Ältesten. Staat, Familie u. s. w. können sich nicht verantworten, weder vor Gott, noch vor Menschen, sondern nur die Individuen. In der Apokalypse werden nicht die Gemeinden, sondern ihre Engel, also wieder Individuen sowohl gelobt als getadelt. Daß Individuen an die Stelle des ganzen Gemeinwesens, dem sie angehören, treten; daß das Jerusalem der Zeit Jesu gestraft wird für die eigne, wie für der Väter Sünde, kann hiegegen nicht betont werden; denn wenn auch die Gerichte Gottes auf Erden, wie (Matth. 5, 45.) seine Gnadenwohlthaten, Völker, Städte, Familien im Ganzen treffen, so ist in letzter Instanz, wo es sich eben um die schließliche Bestimmung des sittlichen Werthes oder Unwerthes handelt, doch nur das Individuum und nicht die Gemeinschaft verantwortlich. So haben auch die alten Prediger, in ächt biblischem Style, sich nicht an Staaten und Kirchen, sondern an die Individuen gewendet. Indessen soll damit, wie sich von selbst versteht, nicht gesagt seyn, daß das Gemeinschaftsleben gar nicht in die Ethik gehöre; nur in bestimmter, beschränkter Weise muß ich mir dieß denken. Einmal ist mir der große Unterschied zwischen den beiden fraglichen Disciplinen in diesem Punkte der, daß in der praktischen Theologie die Kirche nicht nur als Object, sondern, woran oben schon erinnert ist, s. die Ausführung von Liebner, Stud. u. Kr. 1843, III ff., zugleich als Subject aller Thätigkeiten auftritt; sie ist ebenso die Handelnde, wie sie, d. h. ihre Erhaltung, Reinigung u. s. w., Zweck des Handelns ist. In der Ethik aber ist sie zunächst nur Object, und zwar in dem Sinne, daß das Individuum, das ihr einmal als Christ durch die Taufe angehört, bestimmte Pflichten gegen sie zu erfüllen hat. So steht sie, ob auch das innere Verhältniß zu ihr ein tieferes, weil specifisch Christliches ist, als das zu Familie und Staat, doch in for-

meller Hinsicht als Gegenstand sittlicher Obliegenheiten aller Einzelnen diesen parallel. Ferner muß sie in der Ethik da eine Stelle haben, wo die Tugendmittel abgehandelt werden, da sie gerade in ihrem Gottesdienst, in Wort und Sacrament, in Beichte und Disciplin deren welche von großer Wichtigkeit darbietet, wenn gleich die äscetische Bedeutung derselben im Unterschiede von der cultischen nur eine secundäre ist. Auch in dieser Hinsicht ist nicht die Kirche das handelnde oder zum Handeln verpflichtete Subject, sondern es ist Pflicht des Individuums, sich diese von ihr bereit gehaltenen Mittel zu nuzen zu machen; auch Pflicht der mündigen Gemeindeglieder, die ihnen anvertrauten Unmündigen dazu anzuhalten. Aber soll also die Kirche selbst, als sittliches Gemeinwesen, von der Ethik lediglich vorausgesetzt werden, um dann nur die Beziehungen des Individuums zu ihr in derselben Weise, wie zu jeder andern sittlichen Gemeinschaft, der es factisch angehört, zu reguliren? Ich kann nicht anders, als Ja sagen; füge aber sogleich das Zugeständniß bei, daß es dem Ethiker nicht verwehrt werden kann, da, wo er von der ethischen Christologie aus zur ethischen Pneumatologie kommt, oder wie er sonst den Abschnitt von der aus Christi Lebensfülle hervorgehenden Verwirklichung des Guten in uns, in der Menschheit, überschreiben mag, und wo er somit nothwendig die oben erörterte Duplicität in der Wirkungsweise des christlichen Geistes besprechen muß, auch die objective Seite nicht bloß wie en passant zu erwähnen, sondern die Kirche als die dem Geiste des Christenthums ganz eigenthümliche sittliche Stiftung näher zu charakterisiren. Aber ich glaube, er kann es nur in dem Sinne thun, daß dem, was der praktischen Theologie angehört, nicht vorgegriffen, sondern sich auf die allgemeinste Betrachtung der Sache, auf das beschränkt wird, was eben nöthig ist, um für jenen Theil der Pflichtenlehre ein Substrat zu gewinnen, während alle Fragen über Organisation der Kirche, über Amt, Disciplin, Gottesdienst, um so mehr der praktischen Theologie überlassen werden, je weniger zur Erledigung dieser Fragen die ethischen Principien für sich ausreichen. Zur Verdeutlichung mag ein sehr nahe liegendes Analogon dienen, nämlich das Verhältniß der christlichen Pädagogik zur Ethik. Niemand läugnet, daß die Erziehung, sofern sie eine heilige Christenpflicht und ein

an die Taufe sich anschließendes nothwendiges Mittel ist, unter die von der Ethik zu behandelnden Gegenstände gehört. Und doch, sofern die Erziehung als eine gemeinsame Angelegenheit behandelt, sofern sie zum Schulwesen organisiert und ihr eine auf historischer Basis, auf spezieller Bildung beruhende Technik gegeben ist, gehört sie schlechthin nicht mehr in die Ethik, sondern die Wissenschaft von ihr bildet einen Theil der Amtskenntnisse, die alle Diejenigen haben müssen, welche in irgend einer Eigenschaft, regierend oder dienend, jenem Gemeinwesen angehören. Man könnte also, ganz übereinstimmend mit dem vorhin Bemerkten, auch sagen: Von dem Punkte an, wo die Lehre von der Kirche über den johanneischen Begriff hinaus zum paulinischen, über die bloße, durch die Einheit des Geistes, durch die Liebe zusammengehaltene *κοινωνία* zur organisierten *διακονία* oder *leitourgia* fortschreitet, ist sie nicht mehr für die Ethik Gegenstand selbstständiger Betrachtung, sondern nimmt ihr eignes Gebiet ein, das ist die praktische Theologie. — Gefragt kann hiebei noch werden, wenn so der Ethik von dem genannten Punkte an vorwiegend nur das Individuum als Träger der von ihr zu erörternden Pflichten vorschweben müsse, wie es sich alsdann mit den andern Gemeinschaften, Familie, Nation, Staat verhalte? Unseres Erachtens ganz analog, nur daß dabei im Auge behalten wird, daß diese Formen sittlicher Gemeinschaft nicht vom Christenthum geschaffen, wie die Kirche, sondern vor demselben und außerhalb desselben als natürliche Mächte schon da sind, aber vom Christenthum anerkannt, aufgenommen, verklärt, geheiligt werden. Dieß ist jedenfalls am geeigneten Orte als Factum von der Ethik aufzunehmen, aber auch wieder vornehmlich zu dem Ende, um hernach die Pflichten, die dem Einzelnen in Bezug auf jene Gemeinschaftsformen obliegen, auf ihren schon genau bestimmten Gegenstand beziehen zu können. Jedoch macht es an diesem Punkt einen Unterschied aus, daß zwar für Kirche und kirchliches Leben, eben weil dieß eine durch's Christenthum geschaffene Gemeinschaftsform ist, eine eigene Wissenschaft besteht, die daran ihren Inhalt hat, für Familie und Staat aber dieß nicht der Fall ist. Würde es eine vom christlichen Lebensprincip bestimmte Ehe- und Familienrechtslehre, ebenso eine christliche Staatslehre geben (ein Gedanke der Art liegt z. B. der Schrift:

„Göttliches Recht und der Menschen Sazung, durch einen Freund des vaterländischen Rechtes,“ Basel 1839, zu Grunde, aber ohne daß die Absicht des anonymen Verfassers auf Herstellung einer Wissenschaft gieng; ebensowenig vermögen wir, was sonst von „Christlichem Staat,“ vom „Protestantismus als politischem Princip“ und dergleichen zu lesen ist, schon dafür zu erkennen), so würde sich auch nach dieser Seite die Ethik auf das Allgemeine beschränken und in specie nur die nach dieser Seite fallenden Christenpflichten zu entwickeln haben. Sie sagt dem Richter, dem Lehrer, dem Prediger gleichmäßig, daß er treulich seines Amtes warten, daß er recht thun und Niemand scheuen soll, als Gott; aber sie sagt dem Ersten nicht, wie er eine Untersuchung führen, dem Zweiten nicht, wie er Sprachunterricht ertheilen, dem Dritten nicht, wie er predigen und catechisiren soll; denn jene erstgenannten Forderungen sind Pflichten, die Jeder als Individuum in der ihm einmal angewiesenen Berufsstellung gegen die ganze Gemeinschaft zu erfüllen hat; die andern Dinge aber sind als Aufgaben zu betrachten, die nicht zunächst dem Einzelnen als Solchem, sondern der betreffenden Gemeinschaft (dem Staat, der Schule, der Kirche) zufallen und die der Einzelne nur im Namen der Gemeinschaft auszuüben hat, die ebendeshalb eine gewisse gleichmäßige, gesetzlich bestimmte Form angenommen und sich zu einer Technik ausgebildet haben, die, obwohl sie ihren Zusammenhang mit sittlichen Grundforderungen nie verleugnen, d. h. nie unsittlich werden dürfen, doch an sich durchaus nicht den Charakter einer sittlichen Pflicht tragen. So verhält es sich namentlich mit politischen, z. B. Verfassungsfragen. Hat wohl die theologische Ethik zu bestimmen, ob ein von Christen bewohntes Land autokratisch oder constitutionell, monarchisch oder republikanisch regiert werden müsse? Politische Fanatiker stellen natürlich das Gegentheil der von ihnen verkochtenen Regierungsweise als unsittlich dar, allein solch ein Urtheil ist kein ethisches. Ebensowenig wird die Ethik, wenn sie auf die kirchliche Gemeinschaft geführt wird, zu untersuchen und zu entscheiden haben, ob die Presbyterial-, die Episcopal- oder Consistorialverfassung, oder welche andre etwa die richtige sey. Und doch hängen auch diese Fragen alle am Ende mit sittlichen Grundanschauungen zusammen. Aber sie sind nicht schlechthin von diesen abhängig, sondern es

wirken auf sie die gewichtigsten historischen, geographischen und dergleichen Momente ein, so daß, wer sie lediglich vom sittlichen Standpunkt aus beurtheilt, dadurch zuverlässig in eine abstracte und darum unwahre Theorie geräth. Deswegen, sagen wir, sollten der Ethik solche praktische Theorien zur Seite stehen, wie sie für das Gebiet der kirchlichen Gemeinschaft in der praktischen Theologie factisch existirt; und nur wenn für einen zu einer solchen praktischen Theorie geeigneten Lehrpunkt, wie die oben genannten, dieselbe fehlt, wird die Ethik schon von sich aus, aber ihr eigentliches Gebiet überschreitend, auch näher auf solche praktische Fragen eingehen müssen. Die passendste Form hiefür scheint uns auch innerhalb der Ethik die historische zu seyn, in der Art nämlich, daß, wo die Verwirklichung des in Christo realen Guten in der Menschheit, das Uebergehen desselben von Christo durch den Geist auf uns behandelt wird, speciell auch die Umgestaltung, die die Familie, der Staat u. sowohl im Begriffe als im wirklichen Leben durch die Macht des alles erneuernden christlichen Geistes erlitten, dargelegt wird. — Es muß an solchen Punkten einleuchten, daß die ganze Frage, womit wir uns beschäftigen, nicht eine leere Formfrage ist, die höchstens den Encyclopädiker berühren würde; denn es wird sich immer zeigen, daß, wenn der Unterschied zwischen dem, was und wie es die Ethik einerseits, die praktische Theologie andererseits zu behandeln hat, ignorirt wird, dann durch Verwechslung des Ethischen, theils mit dem Rechtlichen, theils mit dem Technischen eine Gleichgültigkeit gegen die Form, eine sogar absichtliche Vernachlässigung derselben oder ein selbstgefälliges Abweichen von dem, was gemeinsame Ordnung und Sitte ist, sich ergeben wird; eben weil dann das Gemeinsame, Amtliche, Traditionelle mit dem ihm nicht adäquaten Maßstabe des Privatgewissens zusammengehalten wird, statt in seinem Zusammenhang mit dem Gemeinsamen, z. B. dem kirchlich Objectiven gewürdigt zu werden. — Darüber, daß wir in obiger Schematisirung die ergetische Theologie nicht als besondern Zweig genannt haben, wird es kaum einer Rechtfertigung bedürfen; denn da nach evangelischen Grundsätzen alles theologische Wissen auf die Schrift zurückgehen muß, somit alle theologischen Disciplinen in irgend einer Weise — die Dogmatik und Ethik allerdings anders, als die Ge-

schichte und diese wieder anders als die praktische Theologie — der Gregese bedürfen, so steht sie nicht als besondere Wissenschaft neben jenen. Für die praktische Theologie bietet sie sowohl historisch als normativ den biblischen Begriff der Kirche sammt den derselben wesentlichen Thätigkeiten dar, so daß, was in irgend einer dieser Thätigkeiten, überhaupt im Bestand der Kirche positiv schriftwidrig ist, von der praktischen Theologie muß angefochten und beseitigt werden. Die Ausbeutung der neutestamentlichen Episteln wie der Apostelgeschichte wird immer wieder fruchtbar seyn; die Apostel fällen, wie Rihsch sagt (Pr. Th. I, S. 42), auf gegebene Veranlassung „mit Hinweis auf allgemeine Lebensgesetze solche Urtheile, in welchen Grundregeln für die künftige Amtsthätigkeit enthalten sind;“ und „der erste Brief an den Timotheus und der an den Titus enthalten apostolische Anweisungen und zwar so vollständige, daß es Sitte theologischer Lehranstalten geworden ist, an der Gregese dieser Hirtenbriefe die kirchliche Moral und Pastoral zu entwickeln.“ „Vollständig“ können diese Anweisungen allerdings genannt werden, sofern mit einigem Geschicke von dem neutestamentlich Gegebenen aus der Weg zu den verschiedensten Gegenständen praktischer Theologie gefunden werden kann. Gleichwohl müssen wir, wie wir die Dogmatik und Ethik nicht mit biblischer Theologie zu identificiren wissen, auch die praktische Theologie der Kirche von den biblischen Pastorallehren unterscheiden. Läßt sich auch, was nicht schwer seyn kann, aus den letztern statt einer bloßen an die Gregese sich anschließenden Casuistik ein wirkliches System bilden, so darf doch niemals vergessen werden, daß die apostolischen Schriften, und zwar ganz besonders in Bezug auf alle kirchliche Fragen, unbeschadet ihres principiellen und normativen Charakters, zugleich ihr ganz bestimmtes historisches Gepräge haben; wie es daher noch immer mißlungen oder auf pure Täuschung hinausgelaufen ist, wenn man die Zustände der Gemeinden in der Apostelzeit, die Simplicität ihrer Institutionen als das Ideal für alle Zeiten betrachtete und in irgend einer gegebenen Zeit die Gemeinde zur Copie jener machen wollte: so hat auch für unsre Wissenschaft die Geschichte ihr unantastbares Recht; es haben sich geschichtlich Bedürfnisse und Verhältnisse ausgebildet, die den apostolischen Gemeinden fremd waren, ohne darum dem

Geiste der Kirche selbst fremd, etwa eine von der Welt herkommende Corruption zu seyn. Specieller ist es gerade die Technik der einzelnen kirchlichen Thätigkeiten, für die uns die Exegese schlechthin nicht ausreicht; auch Solche, die z. B. die Predigt ganz nur nach dem Muster prophetischer oder apostolischer Reden eingerichtet wissen wollen (wie z. B. Detinger), gehen doch in ihrer Praxis ganz in die Augen fallend andre Wege, können also ihre Idee, weil sie unpraktisch ist, nicht durchführen; nicht zu gedenken, wie wenig z. B. die Kunst des Katechisirens, die Anordnung einer Liturgie, der liturgische Vortrag u. dgl. auf jenem Wege erlernt werden kann; Dinge, über die man sich freilich auch gewöhnen kann geringschätzig hinwegzugehen. Die rechte Bildung in diesen Dingen, den richtigen Blick dafür erlangt man nur an der Hand der Geschichte, der Tradition. Aber das ist das wunderbar Große und Göttliche an der h. Schrift, um dessen willen sie mir viel höher dasteht, als wenn sie uns auch für's praktische Leben jeden Schritt und jedes Wort auf's Genaueste buchstäblich vorzeichnete: daß, wie sich auch immer in geschichtlichem Fortschritt die Technik der kirchlichen Thätigkeiten ausbilden mag, alles wirklich Gute und Stichthaltige, was auf diesem Wege errungen wird, sich als mit dem Geiste der Schrift zusammenstimmend, weil wahrhaft aus diesem Geist hervorgewachsen, beweist.

2. Fügen wir noch einige Bemerkungen in Bezug auf die innere Gliederung der praktischen Theologie bei, so hat sich die von Schleiermacher eingeführte Theilung nach den Rubriken: Kirchenregiment und Kirchendienst längere Zeit erhalten. Allein wenn schon der höhere Begriff der Kirchenleitung, unter welchem diese beiden als verschiedene Formen derselben stehen, insofern zu enge ist, als die praktische Theologie nicht bloß die Leitung der Kirche von Seiten der in ihr hervorragenden, mehr gebenden als empfangenden Mitglieder, so zu sagen der Aristokratie zum Gegenstande hat, sondern alle die Thätigkeiten, die hier zur Sprache kommen, Thätigkeiten der Kirche selbst sind, die sie, als das wahre, eigentliche Subject nur durch jene Hervorragenden d. h. Begabten und deshalb Berufenen als ihre dem Ganzen stets untergeordneten Organe ausübt: so leidet auch insbesondere jene Entgegensetzung von Kirchendienst und Kirchenregiment an dem logischen

Fehler, daß zumeist gerade auf kirchlichem Gebiet (vgl. Matth. 20, 26—28.) das Regiment selbst nichts andres ist, als ein Dienst (wie ja selbst unser Sprachgebrauch ganz richtig „ein Amt erhalten“ und „einen Dienst erhalten“ als synonym setzt). Der Dienst, der im Regieren besteht, unterscheidet sich von dem andern nur durch eine desto größere Verantwortung, die das plus an Macht vollständig aufwiegt. Nur in der katholischen Kirche läßt sich jener Unterschied schärfer durchführen vermöge der hierarchischen Stufenunterschiede; wie z. B. von diesem Standpunkt aus ganz richtig das *systema theologiae pastoralis* des Olmüzer Theologen J. Bowondra (Wien 1818.) I, p. 9 eine *theologia practica sublimior* von der *inferior* unterscheidet, deren erste — dem Kirchenregiment entsprechend — dort *politica ecclesiastica*, die andere — den Kirchendienst bezeichnend — *theologia pastoralis* genannt wird; jene *exponit regulas, ad quas superioribus ecclesiae magistratibus*, — diese aber *eas. ad quas pastoribus secundi ordinis ultimus ecclesiae finis promovendus est*. (Solch eine Unterscheidung würde etwa auch der englischen Theologie anständig seyn.) — Ohne uns hier mit andern, mehr oder weniger hiezu verwandten oder davon sich entfernenden Anordnungen auseinanderzusetzen (wie die von Schweizer, von Pelt, von Marheineke, Rosenfranz u. a. m.), erinnern wir zur Vergleichung an die a. a. O. von Liebner vorgeschlagene, wornach die praktische Theologie, da sie die Thätigkeiten zu behandeln hat, durch welche die Kirche sich selbst setzt und stets neu hervorbringt, damit in ihr das Reich Gottes real werde, 1) die Bildung des Amtes zu erörtern hat, was, da das Amt nach weitem Kreisen sich dehnen und selbst wieder gliedern muß, auf den Begriff der Verfassung führt, unter welchem als relativ einander entgegengesetzt auch hier Kirchenregiment und Kirchendienst erscheint, letzterer übrigens nicht im Detail, sondern nur nach seinem allgemeinen Charakter und den allgemeinen Erfordernissen, die an der Uebernahme desselben haften. 2) Wenn so die Gemeinde das Amt aus sich hervorgebracht, so ist ihr erstes Geschäft auf das Bekenntniß gerichtet, d. h. a) auf die Festsetzung eines solchen im Symbolum, und b) auf die Erzeugung desselben in jedem einzelnen der Kirche zuwachsenden Individuum, d. h. die Katechese. Für die auf's Erste

etwas überraschende Zusammenrückung dieser beiden beruft sich Liebner mit Recht darauf, daß ein Bindeglied zwischen Symbol und Katechese im Katechismus vorliege, der selbst in die Reihe der symbolischen Bücher einer Kirche nothwendig gehöre. Und daß die Katechese allerdings in der Assimilirung und Reproduction des Bekenntnisses, und zwar des kirchlichen, ihren Hauptzweck zu erkennen habe, ist von der neueren Katechetik, so weit sie überhaupt kirchlich ist, unbedingt anerkannt. Sofort läßt Liebner 3) den Cultus folgen, und 4) da aus dem Cultus, in welchem die Gemeinde sich zusammennimmt, dieselbe wieder entlassen, darum aber nicht verlassen wird, sondern sich die Kirche auch außer demselben eines jeden ihrer Glieder annimmt und versichert, so schließt sich der ganze Cyklus mit Seelsorge und Kirchenzucht ab. — Wenn Liebner etwas rasch gleich von Anfang auf das Amt zu sprechen kommt, was an die Schweizer'schen, auf Schleiermacher zurückgehenden Grundgedanken erinnert, so verweist die Eintheilung von Riggsch etwas mehr bei der Grundlegung. Er geht, wie er dieß selbst bezeichnet, vom allgemeinen Begriffe des kirchlichen Lebens fort zum historischen, von diesem zum Kunstbegriffe, d. h. zuerst setzt er den urbildlichen Begriff vom kirchlichen Leben auseinander (wie die Kirche sich begründe, wie ihre Thätigkeiten sich entwickeln, wie sie zu andern Gemeinschaften und Gemeinbestimmungen, wie Staat, Cultur u., sich verhalte). Im zweiten, historischen Theile wird darauf abgezielt, den jetzigen Zeitpunkt, die gegebenen Zustände des kirchlichen Lebens (im Gegensatz zur allgemeinen Idee, also beziehungsweise in der Spannung zwischen der jeweiligen Wirklichkeit und der Idee, wovon oben schon die Rede war) zu begreifen, wobei vornehmlich die confessionelle Gestaltung und ländeskirchliche Erscheinung zur Sprache kommt und wovon aus die Perspective auf stetige Weiterführung und Vervollkommenung des kirchlichen Lebens eröffnet wird. Endlich für's Dritte folgt die Ausführung des leitenden Gedankens für alle Thätigkeit, welche sich wiederum spaltet in 1) erbauende, und zwar a) durch Lehre oder Dienst am Wort, b) durch die Feier, c) durch die eigenthümliche Seelenpflege, und 2) in ordnende Thätigkeit, unter welchen Begriff das innere und äußere Kirchenrecht und die kirchliche Gesetzgebung fällt. Berräth dieß Schema ungeachtet seiner

Einfachheit oder vielmehr gerade durch seine Einfachheit in Verbindung mit Vollständigkeit die Meisterhand, die es gezeichnet, so kann ich doch nicht umhin, die im letzten Theile unter Ziff. 1. vorkommende Theilung a. b. c. zu beanstanden, da ich nicht nur überhaupt den Dienst am Wort nicht als etwas von der Feier und von der individuellen Seelenpflege sich Ausschließendes betrachten kann, sondern es namentlich für einen — allerdings mit tieferen Gegensätzen in der Grundanschauung der Predigt zusammenhängenden Fehler halte, die Predigt, die doch, zumal auf protestantischem Boden, von der Feier gar nicht abgetrennt werden soll, die der kirchlichen Feier gerade so nothwendig ist, wie umgekehrt ihr Charakter sehr wesentlich dadurch bedingt ist, daß sie im Dienste einer Feier steht, nicht aber einer Vorlesung vom Katheder oder einem Schulvortrage parallellläuft, von der Feier zu trennen und sie einem ganz andern Capitel zuzuweisen. — Während ferner bei Ebrard die Eintheilung keinen eigenthümlichen Gedanken zu Tage fördert (s. a. a. O. S. 102 ff.), ist dagegen von Moll („das System der praktischen Theologie im Grundrisse dargestellt,“ Halle, 1853), gerade die Gliederung des Ganzen mit großer Sorgfalt, und wenn auch im Einzelnen, z. B. in der constanten, an die Hegel'sche Schule erinnernden Trichotomie, vielleicht etwas zu formalistisch, doch immerhin in lehrreicher Weise behandelt. Voran stellt er — einen glücklich gewählten Ausdruck gebrauchend — die Physiologie der Kirche, worunter sich befaßt: 1) die Natur des kirchlichen Lebens, 2) die Formen der Erscheinung für das kirchliche Leben — ein Abschnitt, in welchem theils für die wichtige Lehre von der Bedeutung der Form überhaupt, insbesondere der schönen Form, der Kunst für die Kirche, sich ein passender Raum ergibt, theils unter dem Titel: „Arten der kirchlichen Erscheinungsform“ die drei Momente vorkommen: Cultus, Verfassung und Bekenntniß — wobei freilich der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorangehenden noch manche Frage übrig läßt. 3) Zur Physiologie der Kirche gehört endlich noch die Darstellung der Bedingungen für die Verwirklichung des kirchlichen Lebens, — nämlich die Darstellungsmittel (Zeiten, Räume, Handlung, Personen); dann die Organe — Lehre vom Amt — und die Functionen derselben. Diese selber bilden nun, nachdem

so auf sie hingeleitet ist, den Inhalt des zweiten Haupttheils und werden behandelt 1) in einer Theorie der ordnenden — 2) der erziehenden [Mission, Seelsorge, Katechese], 3) der erbauenden [Cultus] Thätigkeiten. — Noch verdient die Exposition von Gaupp hier beachtet zu werden. Ihm ist das Allererste der Cultus, der (Pr. Theol. Bd. I. S. 16) nicht erst aus der zuvor schon bestehenden Gemeinde hervortrete, sondern ganz unmittelbar mit dem Daseyn der Gemeinde zugleich gegeben sey; die erste Ausgießung des christlichen Lebensprincips in die Gemeinde müßte sich wesentlich zugleich auch als erste christliche Gemeindeversammlung erweisen. Also erster Theil: Liturgik. Sofort entwickelt sich (S. 24) dem christlichen λαός gegenüber der κλήρος, zunächst zum Behufe des Kirchendienstes. Dieser greift a) zurück in den Cultus, und wird zur Predigt — also hieher kommt die Homiletik zu stehen. Er hat aber b) eine zweite Beziehung auf's christliche Leben, — wird zur Seelenpflege, also hier der Ort für die Pastoraltheologie. Beides muß sich aber c) vereinigt noch in einem Dritten darstellen, um die noch nicht der Kirche Angehörigen hereinzuziehen. Das lehrt die Katechetik, die Gaupp zugleich als Missionstheorie faßt. Endlich erscheint als dritter Haupttheil das Kirchenregiment, dessen Aufgabe ist: die Kirche zur sichtbar herrlichen Erscheinung des Reiches Gottes zu machen. Wir gestehen, daß uns die Deduction a. a. O., wenigstens die Nothwendigkeit des so aufgefaßten Zusammenhangs z. B. zwischen der künftigen Vollendung der Kirche zum Himmelreich und dem Begriffe des Kirchenregiments, ebenso die Ausscheidung des Cultus vom Kirchendienste nicht völlig klar geworden ist; in wie weit wir übrigens in dieser Construction Richtiges anerkennen und uns aneignen, werden die nachfolgenden Zeilen erkennen lassen.

Diesen bereits vorhandenen, mehr oder weniger auch ausgeführten Anordnungsweisen erlaubt sich nämlich der Verf. dieser Zeilen noch diejenige beizufügen, in der sich nach seiner Anschauungsweise der gesammte Stoff der praktischen Theologie am adäquatesten darstellen lassen muß; eine Anordnung, der man leicht ansehen wird, daß der Verf. von den oben erwähnten Theologen gelernt hat, aber ohne sich irgend eines ihrer Schemate ganz aneignen zu können.

Ist praktische Theologie die Wissenschaft vom kirchlichen Leben, worin also laut dem oben Auseinandergesetzten sowohl ihr Unterschied von der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Leben, als ihre Verwandtschaft mit dieser ausgesprochen liegt, so kann kein Zweifel seyn, daß — ganz wie Nißsch dieß sowohl grundlegend fordert, als auch selbst hernach ausführt — der erste Haupttheil sich damit beschäftigen muß, den Begriff der Kirche selbst zu entwickeln, und zwar ganz anders, als die Dogmatik den *locus de ecclesia* behandelt, so nämlich, daß in ganz concreter Weise — ich möchte fast sagen, mehr menschlich, wie das ja überhaupt auch von der ethischen Behandlung dogmatischer Begriffe gefordert werden muß —, zurückgehend auf die Entstehung der Kirche, wie sie historisch vorliegt, und im Gegensatze einmal zum Natur-, Völker-, Staatsleben, zu jeder nicht aus dem christlichen Princip erzeugten Gemeinschaftsform, — sofort im Gegensatze zum christlichen Privatleben, zum Gemeinschaftswesen, zur Sekte, — wiederum in seiner evangelischen Gestaltung gegenüber der katholischen, wie auch in der lutherischen Form im Unterschied von der reformirten oder umgekehrt geschildert würde. Bei letzterem Punkte sollte sich dem wahrheitsstreuen Theologen ergeben, daß man wohl die hier liegenden Gegensätze nicht verwechseln oder verschwemmen, aber daß man sie auch nicht auf den absoluten Gegensatz von wahr und falsch reduciren, sondern darin zwei Gestaltungen evangelisch-kirchlichen Lebens anerkennen soll, deren jede ihre relative Berechtigung hat, daher auch jede, ohne die ihr gegebene Mission und das ihr zu Dienst gestellte Charisma zu verleugnen, dennoch von der andern lernen und sie als eine vom Herrn thatsächlich gesegnete in jener brüderlichen Liebe anerkennen soll, die wahrlich christlicher ist, als ein forcirter Confessionalismus mit all jenen Appertinentien, die schon einmal in der evangelischen Kirche Unheil genug anrichteten und ihre Kraft wider den gemeinsamen Feind brachen. Den confessionellen Typus soll und wird darum auch die praktische Theologie im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen haben müssen, wenn sie einheitlich und wahr bleiben soll; aber man wird, wenn die Behandlung so ist, wie wir sie uns denken, derselben auch die Ueberzeugung anmerken, daß es auf dem den beiden evangelischen Kirchen gemeinsamen Fundament evangelischer Wahrheit Dinge

gibt, von welchen eine völlige Gleichheit der Auffassung, die ja durch tiefliegende individuelle Verschiedenheiten der ganzen geistigen Constitution mit bedingt ist, nicht gefordert werden kann. Wenn der Evangelist Johannes, wenn Paulus, wenn Jakobus, ein jeder nach seiner Weise ein Symbolum aufgesetzt hätte, würden die Formeln wohl gleich gelautet haben? Solch individuelle, tiefs persönliche Grundtypen haben sich auch den beiden evangelischen Confessionen aufgeprägt; sie, anstatt sie zu verlöschen, vielmehr bis in's Einzelne zu verfolgen, ist eine Sache von höchstem praktischem wie theoretischem Interesse und es ist gewiß ein hohes Verdienst unsrer Zeit, dieses Interesse geweckt und so vielfach befriedigt zu haben, und ebenso ganz in der Ordnung, daß man von jeder Liturgik, jeder Homiletik u. s. w. auch in dieser Beziehung fordert, sie müsse Farbe haben und Farbe halten. Aber auch von dem kirchlichen Charakter muß der Satz gelten, den die Ethik in Bezug auf jeden persönlichen Charakter aufstellen muß, daß er nämlich, so sehr er berechtigt ist, individuell, eigenthümlich zu seyn, so sehr es gerade zum Begriffe des Charakters gehört, seine ihm eigene, nicht mit Andern theilbare Bestimmtheit zu haben, er doch nur dann ein wahrhaft christlicher Charakter ist, wenn er Demuth genug in sich trägt, um nicht in demjenigen, was ihn von andern unterscheidet, a priori das allein Rechte, Weise und Gottgefällige zu sehen und es eben darum geslißentlich überall hervorzuführen, es sogar zu outriren, sondern umgekehrt sich stets bereit finden zu lassen, in Solchem, was andre Christenmenschen anders haben und treiben, als er, sofern dem eine auf Gottes Wort gebaute, vor dem Forum des innersten, redlichen, in seine Formeln eingeschnürten Wahrheitsinnes einer Rechtfertigung fähige Ueberzeugung zu Grunde liegt, auch Christliches, ja eine zur Gesamtvollkommenheit der Kirche Gottes gehörige Ergänzung dessen zu erkennen, was sein ist.

Sind in diesem ersten Theile die allgemeinen Grundzüge des kirchlichen Lebens gezeichnet — ein Geschäft, das wir als ein auf die ganze seitherige Geschichte gestütztes Ausmalen der neutestamentlichen Lehren von christlicher Gemeinschaft und des neutestamentlich-geschichtlichen Urbildes derselben bezeichnen können: so müssen hierin bereits auch die Prämissen liegen, woraus sich als Inhalt eines zweiten Theils die Nothwendigkeit und die Art einer

Organisation ergibt. Hier wäre also der Ort, das geistliche Amt wissenschaftlich zu construiren; ein Gegenstand, an dem in unsern Tagen auf's Neue vieler Herzen Gedanken — und zwar zum Theil recht puseyitische Gedanken*) — offenbar worden sind, der also gerade jetzt um so gründlicher behandelt werden muß, zumal da falsche Amtsbegriffe so leicht zu falscher, d. h. ebensowohl hierarchisch-zeilotischer als im entgegengesetzten Falle weltlich-bureaukratischer oder larer Amtsführung verleiten können. Es versteht sich, daß das Amt sofort, seiner streng evangelischen, allem Hierarchismus in seiner oder grober Form sich entgegengesetzten Auffassung gemäß einerseits nach seiner eigenen innern Gliederung in höhere und niedere Stufen, andererseits nach seiner Vermittlung mit der Gemeinde durch das Laienelement weiter entwickelt wird; hiemit wäre denn auch der richtige Ort gegeben, wo die Begriffe des Kirchenregimentes und Kirchendienstes, wenn man anders diesen nur relativen Gegensatz überhaupt beibehalten will, ihren Inhalt bekommen müssen; denn das Amt als solches, da es nothwendig theils Rechte, theils Pflichten in sich schließt, faßt auch immer beides, Regiment und Dienst, in sich und ist eben nichts andres, als die concrete in einer Person sich darstellende Einheit beider. Ist das Amt bis zu seiner obersten Spitze hinauf bestimmt und nach diesen beiden Seiten beschrieben, so liegt darin alles schon eingeschlossen, was zur Lehre vom Kirchenregiment gehört, außer der nun eine weitere Unterabtheilung hervorrufenden Frage, wie sich, da ein Volk außer seiner kirchlichen Organisation für sein weltliches Daseyn auch einer weltlichen Ordnung, Gesetz-

*) Es fehlt in der That z. B. nach Hrn. Vilmar's Lucubrationen in der bekannten Schrift gar nichts, als bloß noch der Name, um die Priesterweihe, die Firmung, die Beichte mit all den „Realitäten“, die daran hängen, zum Sacrament zu erklären. Nimmt man dazu, welche Begriffe neuerdings auch von der Ehe in den über die Scheidung gepflogenen Verhandlungen aufgetaucht sind, mit denen man der lange gehegten Frivolität nun auf einmal gegenübertritt, so wäre es ein Leichtes, von den sieben Sacramenten der katholischen Kirche wenigstens sechs auch für die unsrige zu statuiren. Und wäre man dieser Seits nur consequent, die evangelische Kirche aber schwach genug, sich von daher meistern zu lassen, so würde es über kurz oder lange zur „Theologie der Thatfachen“ mitgehören, daß schließlich der Protestantismus auch mit der letzten Delung versehen worden.

gebung, Regierung bedarf, nun diese, also der Staat, zu jener verhalte, in wie weit die Staatsbehörde zugleich Kirchenbehörde, das Staatsoberhaupt zugleich Bischof seyn könne u. s. f. Also die Kirchenverfassungs-, die Kirchenrechtslehre wäre der Kern dieses gesammten zweiten Haupttheils, für den wir eben deshalb den vorgeschlagenen Namen *politica sacra* (freilich in einem andern Sinne, als wir oben eine von der Ethik sich abzweigende christliche Politik uns dachten, deren Object der Staat selbst, nicht die Kirche wäre), ganz passend finden möchten. Da dieser Theil die Amtslehre zu seinem Ausgangspunkte hat, so würde zum vollständigen Schema desselben noch die Aufstellung derjenigen aus dem Amtsbegriffe resultirenden Grundsätze gehören, wornach die Vorbereitung für das Amt zu bewerkstelligen ist. Wie man Theologie studiren müsse, wie die theologischen Fakultäten ihre Zöglinge für die Kirche zu erziehen, wie sie diese kirchliche Stellung zu der ihnen als wissenschaftlichen Collegien gebührenden Lehrfreiheit in's richtige Verhältniß zu setzen haben, wie zu alle dem schon von den Knabenhahren her die Vorbereitungen zu treffen seyen, ob hiezu Knabenseminare erforderlich, ob auch die Bildung der Candidaten nur in Seminaren die den Zwecken der Kirche entsprechende sey, und wofern solche existiren, ob sie mit dem Universitätsleben in Zusammenhang gebracht, oder — wie die Ultra's im protestantischen, wie im katholischen Lager verlangen — dagegen abgesperrt werden sollen, um den rechten Priester- und Pastoralinn zu pflanzen: das sind Fragen, für welche hier wenigstens die Fundamente zur Beantwortung gegeben seyn müssen; die concretere Ausführung, die zu rein praktischer Anweisung wird und auf gegebene locale und temporäre Verhältnisse Rücksicht nehmen muß, gehört, gemäß der Stellung, die wir der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie anzuweisen haben (s. unten), nicht dieser, sondern jener zu.

Ist hiemit die Lehre von den Organen der Kirche absolvirt, so folgt nun erst die specielle Erörterung der einzelnen Thätigkeiten, die sie durch diese Organe ausübt, und die durch das Kirchenregiment — gleichsam als Centralorgan — theils voraus bestimmt und geordnet seyn, theils fortwährend überwacht werden müssen.

1) Wir haben oben erwähnt, wie Gaupp a. a. O. als Erstes

den Cultus, somit in der Reihe der hieher fallenden wissenschaftlichen Disciplinen die Liturgik setzt. Er geht von der Betrachtung aus (S. 26), daß das ganze Leben der Christen ursprünglich die Tendenz gehabt habe, sich zu Cultus zu gestalten; daß (S. 16) „die christliche Gemeindeversammlung das blizartig in ihr zündende Leben dergestalt in sich aufnehme, daß sie es nicht bloß innerlich in sich erfahre, sondern es nun auch ihrerseits zum Ausdruck bringe und sich hierin als lebendige Gemeinde bethätige, so daß die That Gottes, welcher überall auf dem religiösen Gebiet die Initiative zukomme, und die unmittelbar reagirende Menschenthat harmonisch zusammenklingen.“ Ich vermöchte nun zwar nicht den weitern Satz Gaupps zu unterschreiben, daß es (S. 17) immerdar der Cultus bleibe, in welchem der Geist des Herrn auf's Neue in die Gemeinde ergossen werde, wofern nämlich dieß in dem Sinne zu nehmen wäre, nach welchem die Cultusacte sozusagen in die Heilsordnung hineingeschoben, namentlich die Predigt als das Vehikel der rechtfertigenden Gnade Gottes aufgefaßt würde; die Heilswirkungen der Gnade und des Geistes sind mir etwas viel zu göttlich Freies, in das individuelle Leben jedes Einzelnen in unendlich mannigfacher Weise Eingreifendes, als daß sie an Zeit und Raum, an Sonntag und Altar gebunden wären. In dieser Beziehung ist es von großer Bedeutung, daß das Sacrament der Rechtfertigung und Geistesmittheilung, die Taufe, ursprünglich noch nichts von einem Cultusact, von einer Gemeindefeier an sich hat und so im N. T. auch noch nicht erscheint, sondern — übrigens in ganz richtiger Erkenntniß — erst von der Kirche in den Kreis der Cultusacte hineingezogen wurde (wiewohl es auch da noch bemerkenswerth ist, daß bekanntlich die Taufcapellen außerhalb der Kirchen erbaut und heute noch in katholischen Kirchen die Taufsteine häufig in abgelegenen Nischen angebracht sind.) Im Gegensatz hiezu tritt am h. Abendmahle der sacramentliche Charakter ursprünglich ganz unverkennbar hinter den cultischen Charakter zurück; nicht nur der Moment der Einsetzung selber deutet entschieden stärker auf letztern, sondern auch der Umstand, daß im gesammten N. T. von der Taufe viel mehr die Rede ist, als vom h. Abendmahl; Apostel, wie Johannes und Petrus, die auf die erste entscheidendes Gewicht legen, sprechen

von letztem nicht, und selbst Paulus nennt es z. B. Eph. 4, 5. gar nicht, wo doch neben dem ἐν βάπτισμα auch das εἰς ἄγρος, ἐν ποτήριον (nach 1 Kor. 10, 17. 16.) zu erwähnen so nahe gelegen, und gerade für den in jener Epheserstelle verfolgten Zweck (der ἐνότης τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδύσμῳ τῆς ειρήνης) so gut gedient hätte. Es liegt specifisch im Begriffe des Cultus, daß er menschliches Thun ist, hervorgehend aus dem mächtigen Triebe alles religiösen Lebens, sich zu manifestiren; diesem Triebe gibt der Herr mit den Worten: „thut das zu meinem Gedächtniß“ eine bestimmte Richtung und Aeußerungsform; was aber durchaus nicht ausschließt, daß der Segen, der allem Cultus inwohnt und von ihm auf den Feiernden zurückfließt, hier der Einsetzung gemäß ein ganz eigenthümlich concentrirter ist; und wenn die evangelische Kirche gerade auf diese Seite mehr Gewicht gelegt hat, so ist dieß nur die Folge ihrer fast ängstlichen Scheu vor allem, was nach römischer Weise zum opus operatum gemacht und als Rechtsgrund für ein Verdienst angesehen werden konnte, während es ihr andererseits um so willkommener seyn mußte, dem declarativen Rechtfertigungsbegriffe gegenüber im Altarsacrament desto mehr den Glauben an die reelle Mittheilung des in Christo erschienenen und durch Todesleiden vollendeten gottmenschlichen Lebens nach des Herrn Wort festhalten zu können. Wenn übrigens der cultische Charakter des Abendmahls auch in der Dogmatik der lutherischen Kirche zu wenig betont worden ist, so hat sie ihn in der liturgischen Anordnung der Feier desto weniger verabsäumt. — Aber wenn wir hiernach auch nicht eine „Gottesthat“ als Kern und Wesen des Cultus anerkennen, so trägt uns, wie so eben schon bemerkt ist, dafür jenes menschliche Thun, weil es ein Gott zu Ehren und zu Liebe geschehendes ist, weil es ein auf Grund der einmal vollendeten Erlösung mit priesterlichem Rechte und aus Antrieb des Geistes, der in der Kirche waltet, geschehendes Sich-Erheben des Menschen zu Gott ist, ein Sich-Losreißen von der Welt, ein sabbathliches Stillwerden und Ruhen in Gott, ein Aufathmen im Elemente des Ewigen, — auch schon in sich selbst eine Fülle von Seligkeit, einen Reichthum an Segen, der sich dann eben an die aus völlig richtigem Gefühl in den Kreis des Cultus hereingezeichneten Gnadenmittel knüpft, daß auf diesem Wege auch uns

allerdings der Gottesdienst das Moment ist, worin die Gemeinde als Ganzes und der Einzelne als Glied dieses Ganzen am mächtigsten der göttlichen Gnade und Gegenwart inne wird. Es ist daher für uns nur anders motivirt, wenn wir den Cultus — wie auch Gaupp S. 26 einen ähnlichen Ausdruck braucht — als eine Anticipation des Himmels auf Erden betrachten, als ein ideales Element, das sich als solches von dem außergottesdienstlichen christlichen Gemeinde- und Privatleben specifisch unterscheidet. Im Gottesdienst feiert die Gemeinde; wie sie das Festgewand angelegt hat, so läßt sie auch die Welt mit all' ihrer Misere hinter sich; „Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott“ (Ps. 84, 3.), das ist der Grundton, der, ob auch unter mancherlei Modificationen, allen Cultus durchdringen muß. Daher rührt auch die nahe Beziehung der Kunst zum Cultus, die, wenn nicht von diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, immer als eine mindestens verdächtige, zweideutige That nach der Weise eines sectirerischen Rigorismus müßte angesehen werden. Denn wie es dem tiefinnerlichen Triebe, von dem wir oben sprachen, gemäß ist, daß der Mensch, der seinen Gott ehren will, das Beste, was er hat, was er zu produciren vermag (wie einst der Landmann seine Früchte, der Hirt das schönste Stück seiner Heerde), ihm als Opfer darbringt — und zu diesem Besten und Edelsten gehört wesentlich die Kunst: so auch, entsprechend jener andren Seite des Cultus, ist der reine, mit reiner Seele empfangene Kunstgenuß dasjenige, was der Andacht, dem seligen Ruhen und sich Freuen in Gott am allermeisten verwandt ist; was draußen auf allen andern Wegen, selbst auf dem der rein geistigen Arbeit, der Forschung, erst gesucht wird, das haben wir in solchen Momenten der Feier ganz unmittelbar, ob auch in noch vielfach beschränkter, irdischer Form, doch als ewigen Gehalt — als himmlischen Schatz in irdischem Gefäß. — Wir stellen die Feier voran aus dem Grunde, weil unter allen kirchlichen Thätigkeiten gerade diese den Gegensatz der Kirche zur Welt, der kirchlichen Gemeinschaft zur bürgerlichen am allerstärksten ausprägt. In der Feier stellt sich die Kirche in ihrem Brautschnucke dar; da vor allem andern muß uns die Freude, das Hochgefühl durchdringen, daß es etwas Herrliches sey, der Kirche anzugehören, mit ihr und in ihr zu leben. — Wenn nun hiernach

als erste Abtheilung dieses speciellen Theils der praktischen Theologie die Lehre vom Gottesdienst sich einzureihen hat, so muß als eines der ihr untergeordneten Momente die Homiletik erscheinen, die somit streng genommen einen Theil der Liturgik bildet. Indessen hat — da die einzelnen praktisch-theologischen Disciplinen zu sehr ungleicher Zeit sich ausgebildet und wissenschaftlich abgerundet haben — der Sprachgebrauch die Begriffe Liturgik, Liturg, Liturgie dem Homiletischen vielmehr coordinirt, und für jenes die priesterlichen, nach ihrem Verlaufe genau vorgezeichneten Acte, für dieses die relativ freie Rede fixirt, daher wir, da am Namen so viel nicht liegt, Liturgik und Homiletik als die zwei Theile der Theorie des Gottesdienstes bezeichnen. Ähnlicher Weise könnte man übrigens von der Liturgik auch die Hymnologie abzweigen, sofern in der Liturgie wesentlich der Liturg, Namens der Gemeinde, activ ist, im Gesang aber (dieser in seiner ganzen Ausdehnung genommen) die Gemeinde in pleno selbstständig handelt. Von welcher folgenreicher Bedeutung obige Verhältnißbestimmung namentlich auch für die wissenschaftliche Idee der Predigt ist, sey hier bloß angedeutet.

2) Stellen wir aber die Feier voran, so fragt es sich, wie wir nun zu den übrigen Grundthätigkeiten der Kirche gelangen? Offenbar am einfachsten durch den Gegensatz, den nothwendig der Begriff der Feier provocirt. Wir erinnern (wieder mit Gaupp a. a. O. S. 26) daran, daß, wenn auch die Christengemeinde anfänglich den Drang hatte, das ganze Leben in Cultus zu verwandeln, dieß ebenso ein Ende nehmen, dem seligen, gottesdienstlichen Leben ebenso ein Leben des Kampfes und der Mühe folgen mußte, wie Petrus, statt Hütten bauen zu dürfen auf dem Berge der Verkürung, wieder herab mußte und sich einen Weg führen lassen, den Fleisch und Blut nicht Lust hatten zu gehen (Joh. 21, 18.), nur daß zwischen diese Kampfesmühe immer wieder, als Vorgenuß des *σαββατισμοῦ*, der noch vorhanden ist dem Volke Gottes, der Sabbath tritt mit den „schönen Gottesdiensten“ des Herrn. Also entstehen uns für die Ordnung der Thätigkeiten der Kirche zwei Hauptrubriken: 1) ihre Feier, 2) ihre Arbeit. (Ora et labora!) Man sage nicht, für den Geistlichen sey es ja auch Arbeit, zu predigen, zu administriren u.; es stünde traurig um

einen Prediger, wenn er am Sonntag der Einzige in seiner Gemeinde wäre, der sich mit Arbeit belastet fühlte, während die Andern feiern; die Arbeit des Samstags muß auch für ihn, ja für ihn vor allen Andern verschwinden in der Sonntagsfreude, in der Erhebung der Feier. Würden wir doch selbst von einem Organisten sehr gering denken müssen, der sein Orgelspiel nicht als Gegensatz aller Arbeit, als Feier zu betrachten gewohnt wäre! Uns erscheint jener Gegensatz der feiernden und der arbeitenden Kirche als gleich reell, wie der zwischen der *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*; ja er ist wesentlich mit diesem identisch; die Feier ist (wie im alten Kirchenbau, in der Basilika, der mit Bildern aus der Apokalypse geschmückte hohe Bogen, unter dem man vom Schiff zum Chor hinaufging, sehr sinnig den Namen Triumphbogen führte; wie überhaupt bekanntlich die alte Kirche den Sonntag als Freudentag selbst dadurch auszeichnete, daß man weder fastete, noch knieend, sondern stehend, aufgerichteten Hauptes betete) eine Vorausnahme der triumphirenden, der selig volgendeten, von allem Weltlärm und Weltelend freigewordenen Kirche. Daß darum nicht etwa nur in Bildern der Seligkeit geschwelgt wird, daß vielmehr in Predigt, Gebet u. s. w. das wirkliche Leben mit seinen Nothen und seinen Schäden in seiner ganzen Realität angefaßt wird, ändert die Sache nicht; der Grundton, der durchklingt, der die Gemeinde aus der Kirche heraus begleitet, muß doch immer dieses *χαίρειν ἐν κυρίῳ* seyn, als dessen Ausdruck in Form des Segenswunsches wir auch die liturgischen Worte ansehen dürfen, mit welchen die Gemeinde entlassen wird. Aber alle Tage Sonntag zu haben, dazu ist's noch nicht Zeit; die Kirche, obgleich sie sich als ewig, als Braut des Herrn weiß, die er durch sein Blut sich erkaufte und rein gemacht hat, sie muß zur Zeit noch um ihre Existenz, ihre Fortdauer, ihre Reinhaltung u. s. f. sich mühen. Alles, was unter diese Kategorie der Arbeit fällt, zeichnet sich uns selbst äußerlich, dem entsprechend, dadurch ab, daß es entweder nicht nothwendig vom Geistlichen selbst, sondern im geordneten Verbande mit ihm auch vom Laien geschehen kann, oder, auch wenn er selbst es thut, er hiezu nicht in kirchlicher Amtstracht, also eben nicht mit dem Abzeichen der Feier, wofür dieselbe allein eine innere, kirchlich-ästhetische Nothwendigkeit hat, zu

erscheinen nöthig hat. Näher classificirt sich diese Arbeit sofort nach folgenden Rubriken:

a. Dieselbe ist eine grundlegende oder neubildende; sie kommt zu ihrem Resultat durch Aufstellung des Symbols; ehe dies vorhanden ist — auch wenn etwa Predigt und Bibelauslegung bereits im Gange wäre — ist noch gar keine Kirche da; an der Kraft aber ein Symbol aufzustellen, dem die Gemeinde mit Freuden zufällt, worin sie den treffendsten Ausdruck dessen erkennt, was sie bereits in sich trägt, wird eben die innere Wahrheitsmacht und die Lebensfähigkeit einer Kirche sich ausweisen; vide als Gegenstück dazu die Deutschkatholiken. Eine Theorie der Geseze, wornach ein Symbol abzufassen ist und wovon seine Geltung abhängt, würde (wie dieß Liebner a. a. O. schon gefordert hat), diesen Theil der praktischen Theologie ausmachen; läßt sich die Dogmatik, etwa auch die Ethik auf diese Frage ein, so ziehen sie nur etwas an sich, was der praktischen Theologie eignet. An die Aufstellung des Symbols knüpfen sich von selbst auch die gottesdienstlichen Institutionen. Wir nennen diese zwar hier, da es etwas andres ist, Gottesdienst feiern, und etwas andres, die nöthigen liturgischen Ordnungen erst machen; das Abfassen von Gebeten und Formularen, das Sammeln von Liedern u. s. w. ist in der That eine Arbeit, nicht eine Feier, und zwar eine Arbeit, die der Abfassung eines Symbols sehr nahe steht, in mancher Hinsicht sogar geradezu als ein Theil von jener betrachtet werden muß. Für die wirkliche wissenschaftliche Ausführung aber ist es allerdings praktischer, diesen Gegenstand in die Liturgik zu verweisen; denn indem diese die Idee, das Wesen, die Grundformen des Gottesdienstes erörtert, stellt sie eo ipso auch diejenigen Geseze auf, die ein Kirchenregiment, oder wen es als dazu geeignetes Organ der Kirche beruft, zu befolgen hat, wenn eine liturgische Arbeit vorgenommen, z. B. neue liturgische Acte oder Formulare angeordnet werden sollen.

b. Ist eine Kirche gebildet, hat sie an ihrem Symbol ihren festen Halt, ihre Verfassungsurkunde, so ist das Nächste, daß sie sich auch erhält; ganz entsprechend dem Capitel der Ethik, worin diese, nachdem das christliche Leben im Individuum durch die

Wiedergeburt gesetzt ist, nun auch lehrt, wie dasselbe erhalten und gefördert werden müsse (also der Ascetis). Dahin gehört aber

α. grundlegend zuerst die Taufe, die nun an diesem Orte nicht nach ihrer liturgischen Seite, sondern in Beziehung auf die richtige Anwendung derselben, die Zulassung zu ihr zu behandeln ist; wornach also sowohl die Berechtigung der Kindertaufe, die, wie wir hier zu bemerken Gelegenheit haben, auf dogmatischem oder ethischem oder eregetischem Wege nicht allein, sondern praktisch-theologisch erledigt werden muß, — als namentlich das Verfahren in Bezug auf Annahme und Zulassung von Proselyten hier zur Sprache kommen muß. Daran schließt sich aber, gemäß den urchristlichen und constant sich bewährenden Anschauungen, das Katechumenat an, somit als Wissenschaft die Katechetik, die indessen, dem bestehenden Sprachgebrauche und dem nächsten praktischen Bedürfnisse gemäß, nur das Katechumenat der schon getauften Jugend, nicht aber das der Proselyten zu umfassen pflegt. Letzteres wird in der Regel von der Pastoraltheologie in ihren weiten Mantel aufgenommen (s. unten). Daß die Katechese selbst auch zu einem Cultusact gemacht worden ist, nöthigt uns durchaus nicht, sie aus der Kategorie der Arbeit in die der Feier überzutragen; denn einmal ist die kirchliche Katechisation (Kinderlehre, Christenlehre) nur ein Theil der viel mehr umfassenden gesammten Katechese; und zweitens ist sie eben nur ein Cultus für Katechumenen, während der volle kirchliche Begriff der Feier — der missa fidelium — die mündige Gemeinde (Abendmahlsgemeinde) voraussetzt. Die Geschichte weist auch nach, daß, sofern die Kinderlehre zugleich als Gottesdienst für die erwachsene Gemeinde gilt, sie nur als ein Surrogat an die Stelle der von der evangelischen Kirche zu Anfang verordneten und hochgehaltenen Katechismuspredigten getreten ist. Ein Anknüpfungspunkt ist hier ferner für die christliche Pädagogik, sofern der unmittelbar kirchlichen Erziehung, wie sie im Katechumenat vorliegt, die häusliche Erziehung und die Schulerziehung zur Seite geht, theilweise auch mit dem Katechumenat verwachsen ist. Der Pfarrer hat nicht die Erziehung und Beschulung aller Kinder seiner Gemeinde persönlich zu besorgen; dennoch ist es die Kirche, die in Haus und Schule erzieht; Eltern und Lehrer sind, sofern sie christlich erziehen, auch Organe der Kirche. Aber eben darum gehört

es zum praktisch-theologischen Wissen, daß der Geistliche auch über diese Thätigkeit wissenschaftlich orientirt ist, und darum Impulse geben, leiten und, wo irgend es nöthig ist, auch in eigener Person eingreifen kann.

β. Von dem Momente an, wo Catechumenat und Erziehung in Haus und Schule (letztere im Sinn der Anstalt zur Bildung, wie sie für Alle dieselbe ist, also im Gegensatz zu allen Fachschulen genommen) zu Ende gehen, ist zwar dem Kirchengenossen seine Selbstständigkeit, seine kirchliche Mündigkeit zuerkannt und wird von Seiten der Kirche durch die Zulassung zum Abendmahl bethätigt. Gleichwohl überläßt sie denselben nicht seinem eigenen Gutdünken, sondern steht ihm durch ihr Organ, das Amt, fortwährend berathend, tröstend, kurz mit alle dem Segen zur Seite, der für jeden in der brüderlichen Gemeinschaft, in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen liegt. Namentlich aber, sofern er von irgend einer Seite her (worunter alle möglichen Anfechtungen, nicht zum geringsten Theile auch die Armuth gehört) mit der Gefahr bedroht ist, seines Heils verlustig zu gehen, verdoppelt sie ihre Aufmerksamkeit, geht ihm nach und wendet Alles an, was der rettenden Liebe zur Verfügung steht. Das ist die Seelsorge, die jedoch, weil eben jene Gefahr sehr häufig von äußeren Zuständen herrührt, auch sozusagen die Leibsorge mit in sich faßt, daher die Theorie der Seelsorge ebenso gut die Lehre von der christlichen Armenpflege, als z. B. die Lehre vom Krankenbesuch enthalten muß. Eine Frage, die an diesem Orte meist viel zu leicht als schon entschieden angenommen wird, ist dabei namentlich auch wichtig, nämlich ob und in welchem Sinne von jedem Kirchengenossen gefordert werden muß, daß er einen Seelsorger, einen Beichtvater habe? Ob also — was ein noch concreterer Ausdruck dafür wäre — das Beichtinstitut für Jeden die kirchliche Pflicht enthält, einer bestimmten Person, und zwar einem entweder frei unter mehreren von ihm gewählten oder einem Geistlichen, der nun einmal, ganz abgesehen von seiner persönlichen Vertrauenswürdigkeit, sein Pfarrer ist, alle tieferen geistlichen Herzensangelegenheiten zu offenbaren und sich in seine Leitung zu begeben? Oder ob nicht eine solche Forderung eine geistliche Unmündigkeit der sämtlichen Pfarrkinder voraussetzt, wie sie allerdings immer in demselben Grade

factisch vorausgesetzt wird, in welchem der Begriff vom geistlichen Amt als „Gnadenmittelamt,“ als gottgeordnete Heilsvermittlungsanstalt in die Höhe getrieben wird? Davon ist hiebei natürlich nicht die Rede, daß zum Behufe des Communicirens, der Casualhandlungen, des Confirmandenunterrichts u. auch die persönlichen Verhältnisse jeder Familie zu dem oder den Geistlichen geordnet seyn müssen; sondern die Frage ist: ob jenes Sich-Anschließen an einen Geistlichen als Gewissensrath (ächt französisch, aber auch ächt katholisch *directeur de conscience* genannt), was doch nur unter Voraussetzung persönlichen Vertrauens möglich ist, wenn man nicht in den katholischen Beichtbegriff zurückfallen soll, für das Gemeindeglied (eigentlich ebenso für den Geistlichen selber, gegenüber von einem andern Geistlichen) vorzugsweise als ein Recht, oder aber als eine Pflicht zu betrachten sey. Der Geist protestantischer Freiheit wird auf das Erste, der Hierarchismus in allen seinen Formen auf das Letztere hintreiben, wiewohl auch bei ersterer Ansicht feststehen bleibt, daß der Nichtgebrauch eines Rechtes unter Umständen, die in diesem Fall immer persönlich bedingt sind, zum Unrecht, zur Sünde werden kann.

γ. Zum Begriffe der Selbsterhaltung gehört ebenso noch die Selbstreinigung der Kirche, durch welche alles das, was sie innerlich zerstört, indem es die Prädikate einer wahren Kirche ihr raubt, stets wahrgenommen und mit unwandelbarem Ernste beseitigt wird. Wie das zu geschehen habe, muß die Lehre von der Kirchenzucht auseinandersehen. — Endlich

c. gehört es auf den ausdrücklichen Befehl des Herrn, der „allezeit Mehrer des Reiches“ seyn will, zur Aufgabe der Kirche, sich räumlich auszudehnen; „machet die Erde euch unterthan,“ das gilt in höhrem Sinne als den Protoplasten den in Christo neu geschaffenen Menschen. Es würde sich somit hier als Schlußstein der praktischen Theologie eine Theorie des Missionsdienstes ergeben, die selbst Schleiermacher a. a. O. S. 298 zur Vollständigkeit des Systems gefordert hat. Stier hat, gemäß seiner Auffassung der Predigt, diese Theorie unter seine Keryktik mit befaßt; wir glauben aber, daß dazu ein Mann gehörte, der selbst längere Zeit auf dem Missionsgebiet gearbeitet hat, und zugleich wissenschaftlichen Geist genug besitzt, um auf Grund der Praxis die richtigen Mis-

sionsideen zu finden und wissenschaftlich zu verarbeiten. Mag das auch für den praktischen Betrieb der Mission entbehrlich seyn — St. Bonifacius und St. Ansgarius hatten allerdings nicht erst ein Collegium über Missionstheorie gehört, bevor sie ihre Thaten vollbrachten — so wäre es doch jedenfalls für den Zweck, dem nach unsern anfänglichen Erörterungen auch die praktische Theologie, als Theologie, dient, höchst erwünscht, wenn ein dazu befähigter Mann dieses Problem zu lösen versuchte. An wichtigen Fragen, wie z. B. in wie weit strenger Confessionalismus auch auf das Missionsgebiet überzutragen sey, würde es auch bei solcher Arbeit nicht fehlen.

Schließlich haben wir noch einen Blick auf eine Disciplin zu werfen, die, unstreitig zur praktischen Theologie gehörig, wo nicht identisch mit ihr, noch immer in einem nicht ganz klaren Verhältnisse zu ihr steht. Wir meinen die Pastoraltheologie, deren Name ja in älterer Zeit constant, auch in neuerer hin und wieder für den der praktischen Theologie gesetzt wird. Dazu können wir uns schon aus dem Grunde nicht verstehen, weil uns eben nicht der Pastor, sondern die Kirche das Subject aller der oben classificirten Thätigkeiten ist; und dann, weil selbst der Mann, der jenen Titel führt, in vielen z. B. den liturgischen Functionen nicht Pastor ist. Hat ja auch Harms zwar das Ganze seines bekannten Werkes Pastoraltheologie überschrieben, aber dann wieder den Pastor als solchen nur als ein Drittheil des ganzen Mannes, neben Prediger und Priester, behandelt. In unser Schema würde es am besten passen, diesen Namen einzig auf den oben sub 2, b, β bezeichneten Punkt, die spezielle Seelsorge, zu beschränken. (So z. B. faßt sie im Wesentlichen Schweizer, s. „über die wissenschaftliche Construction der Pastoraltheologie“ in den Studien und Kritiken, 1838. I., wo er unter der Rubrik des Kirchendienstes 1) die Theorie des Cultus, 2) die Pastoraltheologie auführt, diese als Theorie der Seelsorge, sofern der Geistliche in dieser Function nur Einzelne und auch diese nicht vor dem Forum der Gemeinde vor sich hat. Damit schneidet Schweizer Verschiedenes, was sonst zur Past.-Th. gerechnet wurde, wie z. B. gewisse medicinische, ökonomische u. dgl. Kenntnisse, ab, weil sie nicht mehr ein Stück Theologie seyen.) Allein auch diese Beschränkung will uns nicht einleuchten. Der

Begriff des Hirten — und auf diesen müssen wir doch zurückgehen — umfaßt noch Vieles, was nicht in diesen Rahmen der Seelsorge geht, sofern diese von den übrigen Thätigkeiten verschieden ist. Es hat z. B. auch die Predigt, nicht minder die Katechese ein pastorales Element in sich; auf eine Strafpredigt, die rein aus pastoralem Eifer hervorgegangen, auch etwa mit gleich viel pastoraler Klugheit gehalten wird, paßt Schweizer's Definition nicht. Ferner gibt es namentlich ein Gebiet solcher Lehren, die das persönliche Leben des Geistlichen in allen den Verhältnissen betreffen, in deren Mitte er gestellt ist — z. B. seine Brautwerbung und Ehe, sein geselliges, sein collegialisches Leben, seine Privatbeschäftigungen u. s. w.; — ein Gebiet, das nicht mit dem Capitel vom geistlichen Amte, wie es oben rubricirt wurde, zusammentrifft, und von dem wir doch sagen müssen, es gehört zum rechten Bewußtseyn, das der Geistliche im Amt haben muß. Dies leitet uns auf die Erkenntniß, daß die Pastoraltheologie weder mit dem Ganzen der praktischen Theologie identisch ist, noch auch einen Theil derselben in der Art bildet, wie Liturgik, Homiletik u. s. w.; sondern sie ist ein Lehrgebiet besonderer Art, in welches zwar Einiges mitgehört, was auch die praktische Theologie behandelt, Anderes aber (wie z. B. Kirchenverfassungslehre, Liturgik) nicht, und dafür wieder Solches, was dort keinen Raum hat. Näher aber ist der Mittelpunkt der Pastoraltheologie eben der Pastor; sie muß alles enthalten, was ihn unmittelbar zur Führung des Amtes befähigt, namentlich auch mit Einschluß der persönlichen Haltung, die er sich aneignen und bewahren soll; daher der alte Terminus *prudencia pastoralis* — den man ja nicht mit Rosenkranz (*Encycl. Vorrede S. XXXII.*) als Pfliffigkeit des Pfaffen zu verstehen braucht, so wenig als sonst die christliche Klugheit die des ungerechten Haushalters ist — sein gutes Recht hat. Aber eben damit ist auch zugestanden, daß die Pastoraltheologie, sofern sie wie gesagt mehr ist, als bloße Theorie der Privatseelsorge und als solche wenigstens ein Theil der praktisch-theologischen Wissenschaft, — genau genommen gar keine Wissenschaft ist, und eben hiedurch sich wesentlich von der praktischen Theologie unterscheidet. Sie ist nicht einmal eigentlich eine Standesmoral, die als solche am Ende doch als Theil der

allgemeinen Moral ein Stück wirklicher Theologie, wirklicher Wissenschaft vorstellen könnte; ihre Lehren sind mancfach nicht praecepta, fonderu nur consilia (Harms, Past.-Th. III. 1. zählt fehr richtig zu dem, was in diesem Fache zu lehren fey, nicht nur folche Amtsthätigkeit, die vom Prediger gefordert, fonderu auch folche, die von ihm erwartet wird); Manches auch, was über Bord wandern müfte, weil es gar nicht Theologie ift, darf als folches consilium für's Amt ganz wohl bleiben, weil hier der Name Theologie lediglich keine Wiſſenſchaft von göttlichen Dingen bezeichnet, fonderu nur andeutet, daß, was ſie zu ſagen hat, auch noch zur gefamnten Ausrüftung des Theologen gehört, der da Pastor werden will. Ihre innere Eintheilung ift deßhalb auch durchaus nicht von dem Belang, wie dies von einer Wiſſenſchaft gilt; ihre theilweiſe caſuiſtiſche Natur entzieht ſich jedem ſtreng gegliederten Schema; es ift nur zu fordern, daß ſie den oben bezeichneten Stoff, ohne ſich (etwa nach Demlers redſeliger Manier) in Kleinlichkeiten zu verlieren, vollſtändig und in leicht überſichtlicher Ordnung darbieten müſſe. Ebenſo wenig kann die Entſcheidung der auf ihrem Wege liegenden Fragen immer auf ein wiſſenſchaftliches Princip zurückgeführt werden; fehr oft ift's einzig die Erfahrung, auf die wir uns berufen können, daß dieſe oder jene Methode ſich bewährt habe, eine andre nicht. Darum ſtünde es aber der praktiſchen Theologie dennoch übel an, wollte ſie auf die Paſtoraltheologie herabſehen als auf eine Aſchenbrödel, die ſich lediglich in der Empirie umtreibe. Denn es liegt in der Natur aller praktiſchen Diſciplinen (wie davon auch die Ethik durch die in ihrem Bereich unentbehrliche Aſcetiſ den Beweis gibt), daß ſie irgendwo an Punkte ſtoßen, wo die abſtracte Regel, die ſich aus dem Princip ableiten läßt, ſchlechterdings in praktiſche, auf Erfahrung gebaute, nach Umſtänden ſich modificirende Anweiſungen und Rathſchläge übergangen muß, in denen ſie erſt lebendig wird. Daher wird jede Homiletik, jede Katechetik ꝛc., ſobald man ſich nicht mit einem dürren Schema begnügt, fonderu alles Einzelne zu lebendiger Ausföhrung kommen ſoll, Stoffe aufnehmen, die paſtoraler Natur ſind, ſo daß alſo die Paſtoraltheologie, während ſie nicht als Wiſſenſchaft ſelbſtſtändig den andern praktiſchen Diſciplinen ſich bei- oder gar überordnen darf, dafür mehr oder

weniger in allen ein Wort-mitspricht. — Daß ihr nichtwissenschaftlicher Charakter kein Hinderniß ist, sie mit Geist zu behandeln, davon gibt Harms, in neuerer Zeit Vöbe's Schrift „der evangelische Geistliche,“ unter Nichtdeutschen Varter und Binet Zeugniß.

VII.

Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes,

mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben.

Von J. A. Dörner.

Die griechische Kulturwelt, selbst da sie in der höchsten Blüthe stand, trug, wie sich besonders sprechend in ihrer Prometheusfage ausdrückt, im tiefen Innern das Bewußtseyn, zu ihrem Besitz und Reichthum, so zu sagen auf nicht legitimem Wege, nämlich durch einen Raub am Göttlichen, oder auf Kosten desselben gelangt zu seyn, was sich in anderer Form auch in der Erinnerung eines Bruches mit einer früheren Religion ausdrückt, der gleichfalls an Prometheus Namen sich knüpft *). Die herrliche, schöne hellenische

*) Vgl. Preller, Griech. Mythologie, Leipz. 1854. I, 61—69. 128. II, 152. Schömann, des Aeschylos gefesselter Prometheus, Greifsw. 1844. Schelling, Einl. in d. Philos. d. Mythol. 1856, S. 481 ff. Nägelsbach, die nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens, Münch. 1857, S. 144. 98. 99. Aeschylos, Prometheus ed. Schömann v. 166 ff. 955. 231 ff. 437—508. Preller a. a. O. S. 62: „Prometheus (sonst dem Hephästos sehr nahe verwandt) hat die besondere Bedeutung des Vertreters der menschlichen Bildung bekommen, sofern sie die Natur überwindet und zum Widerspruch wider die Gottheit reizt; jener prometheischen Erfindsamkeit des menschlichen Geschlechts, vermöge welcher dasselbe in alle Winkel der Natur eindringt und

Welt weiß sich nicht unter der segnenden Huld der alten Götter in das Daseyn getreten, sondern theilweise selbst von der Ungunst der neuen Götter gedrückt, deren Oberhaupt vielmehr als eifersüchtig auf die Kraft des emancipirten Menschengeistes von dem Geist vorgestellt war, — oder vielmehr von den verklagenden und doch sich entschuldigenden Gedanken des bösen Gewissens. So mischte sich bei den Hellenen in den Gemüß der heitern Gegenwart ein Vorgefühl von ihrer Vergänglichkeit, in welche auch die Herrschaft der selbstgeschaffenen Götterwelt des Olymps werde hineingezogen werden. Ja es schlich sich, trotz der schönen Oberfläche eines freien gehobenen Daseyns, in's Innerste das Bewußtseyn einer Unfreiheit und Unseligkeit ein, und man darf sagen: Der Geist des Hellenenvolks legt in dieser Sage eine Confession oder Beichte ab: er bekennet sich zugleich als einen Gefesselten und Freien, — man weiß nicht, welches von beiden überwiegt. Er zweifelt am Rechte seiner Götter; er zweifelt aber nicht minder auch an dem ewigen Rechte seines freien Aufschwunges in Staat, Kunst, Wissenschaft und an der Dauer seiner Werke. Daß die neue Stufe seines geistigen Lebens nicht von der alten Stufe seines Gottesglaubens gesegnet und eingeweiht ist, auch ebendaher nicht

alle Kräfte der Natur sich dienstbar macht, wie dieses Sophokl. Antig. 332 ff. so wunderschön ausführt und jenes unermüdblichen Triebes und Durstes nach Wahrheit und allen Tiefen der Gottheit, welche zuletzt so leicht zu Trotz und Widerspruch führt. Und so erscheint denn in dieser Mythe nicht allein die edle Gabe des Prometheus, das Feuer als Raub an der Gottheit, sondern auch sein eigenes Tichten und Trachten ist wesentlich Widerspruch und Schlaueit, und Zeus muß ihn — bestrafen, weil er es im Rathe dem Zeus gleichthun wollte.“ Nägelsbach S. 99: „Nach Heschylos hat nicht Zeus, sondern Prometheus den Göttern die *τιμὰς* geordnet, seinen Rathschlägen folgsam stürzt Zeus den besiegten Kronos in den Tartarus; er wendet sich mit seiner Mutter Gaia den neuen Göttern zu, er bestimmt und regelt die Wirkungskreise und Ehrenrechte der neuen Götter. Dies Alles thut wesentlich der zum Bewußtseyn seiner selbst gekommene, in seiner Ganzheit als eine Urmacht göttlich gedachte Menscheng Geist. Dieser ist, wie jetzt wohl allgemein erkannt wird, in Prometheus zur Person geworden. Im Mythos vom — Sieg des neuen Göttergeschlechts durch wesentliche Mitwirkung des Prometheus ist mithin für den Griechen die Vorstellung ausgedrückt vom Untergang eines Götter- und folglich Cultusystems und von der im Menscheng Geist vorgegangenen Schöpfung und Anerkennung eines neuen.“

eine Fortbildung dauernder Art in der Gotteserkenntniß gebracht hat, sondern eine größere Entfernung von dem Göttlichen, das ist der Grund des tiefen Mißes, den die tieferen hellenischen Gemüther wie ein Aeschylos ahnen und aussprechen.

Es trägt auch diese unsere vielbewegte und unruhige, kühn vorwärts dringende und doch wieder matte, stürmische und verzagte Zeit etwas Prometheusches an sich. Sie ist auch ein lebendiger Widerspruch, in welchem ein gesteigertes Freiheitsgefühl mit den unzerreißbaren Fesseln eines tiefen Unbehagens, innerer Lede und Unseligkeit des Herzens vereinigt ist. Daß es auch bei unsern großen Kulturfortschritten nicht ganz mit rechten Dingen zugegangen sey und zugehe, daß unsere Kultur Gott gegenüber kein ganz gutes Gewissen hat, davon ist gleichfalls die Ahnung wohl weiter verbreitet, als man denkt. Man hat die Gaben dieser Kultur nicht durch den Gottesglauben der Väter segnen und weihen, vielmehr das emancipirte Weltbewußtseyn zu einer ganz unverhältnißmäßigen Stärke sich ausbilden lassen. Die eine der ererbten Formen der Gotteslehre in ihrer Abgezogenheit und reinen Geistigkeit beleidigt freilich den „gebildeten“ Geist dieser Zeit nicht, aber bewegt ihn auch so wenig, daß es nur natürlich ist, wenn er in seinen neuesten Phasen sie ignoriert und einen näheren Gott in der Brust oder in der Natur sucht. Die andere lebensvolle, wie sie im schlichten Glauben der Christen stets gelebt hat, erscheint der Bildung dieser Zeit anstößig, unwürdig, ja kindisch durch ihren auf das Einzelnste sich erstreckenden Vorsehungsglauben, welcher Gott in Abhängigkeit von den Interessen der Welt und besonders von den Gebeten der Gläubigen setze.

Es ist dabei gar nicht immer ursprünglich, ja vielleicht in den seltensten Fällen, böser Wille im Spiel. Die Theologie trägt ihren Theil der Schuld mit, indem sie zu wenig diesen tiefsten Riß in unserem Volksleben zu heilen und eine klare, feste Gotteslehre zu gewinnen gesucht hat. Der Glaube bedarf dessen für seine Existenz freilich nicht, sondern nur für sein Gedeihen: wohl aber im höchsten Maß „die gebildete Welt“, damit ihr der Anschließungspunkt für den christlichen Glauben nicht in geistlicher Stumpfheit verloren gehe. Die jetzige Welt, im Großen überschaut, wird zwar den Stachel des an Gott mahnenden Gewissens

nicht los, aber einerseits sieht sie sich außer Stande, die großen Resultate der menschlichen Kultur dem alten Gottesglauben zu opfern, andererseits nicht minder, neben und mit ihnen diesen Glauben zu behaupten. Was aber das traurige Ende solchen Zwiespalts im Innersten und Höchsten werden müßte, das kann uns die Uebersetzung der Prometheusfage in's Deutsche, die Faustfage, zeigen, selbst in der von ihrem großen Dichter versuchten Lösung, die doch sehr an das Schicksal jenes andern Titanen erinnert, der, nachdem ihm die Flügel geschmolzen waren, mit welchen er, wenn auch in stolzem Fluge ideale Höhen hatte ersiegen wollen, ein elendes Ende nimmt. Denn es ist wahr, Faust, als Kolonistenhaupt und Bewältiger materieller Mächte des Meeres und des Landes, wird ein gemeinnütziger Mann; ja er erfüllt eine Seite der menschlichen Bestimmung. Der Mensch soll König der Erde werden. Allein wenn das Ersatz für den Glauben an Gott und an die Realität einer idealen Welt seyn, wenn vielmehr der Mensch sich als den Gott der Erde fühlen und nichts Höheres über sich haben soll, das erst auch der Arbeit an der Materie ihren idealen Glanz und ihre höhere Bedeutung verleiht, so nimmt sich doch eine solche Gestalt weder wie ein Gott noch wie ein König, sondern wie ein Abgebrannter oder Schiffbrüchiger aus, der vergeblich den Rest seiner Habe für Wohlstand und seinen Bettlerstab für einen Scepter ausgibt.

Etwas Titanisches ist in dieser unserer Zeit; etwas titanisch Kühnes, ja Keckes, aber auch etwas titanisch Unseliges. Der Gottesglaube, wie er frühere Zeiten beseligte und leitete, ist Tausenden erschüttert, der Begriff des lebendigen Gottes zu einem Nebelbilde geworden, zu einer fremdartigen, wie ein Gespenst erschreckenden Gestalt; und schon tauchen, da einmal der Mensch nicht ohne einen Gott leben kann, die verschiedenen Formen der Vergötterung der Welt als Afterreligionen auf, um die leer gewordene Stätte des Glaubens mit Aberglauben auszufüllen, sey es an die Materie oder an die Menschheit oder an deren Werke, wie Staat, Kunst und Wissenschaft.

Während das in unserem Volke bis in seine tieferen Schichten hinab vor sich geht und die Fundamente nicht bloß eines Christlichen, sondern eines menschlichen Daseyns unterwühlt werden,

finden doch viele Hunderte in den verschiedenen Stockwerken des Gebäudes, die von diesem Fundamente getragen werden, Zeit und Lust zum Streiten mit den Brüdern über die kleinsten feinsten Streitfragen der Confessionen; jenem Unterwühlungsprocesse aber zu steuern, der, wenn er zum Ziele käme, uns Alle in Trümmern begraben würde, regen sich verwunderlich wenige Hände auf dem Gebiete des Gedankens und der Wissenschaft.

Gewiß nun kann die Wissenschaft dieser in unserem Volke mächtig einreißenden Gefahr allein nicht steuern. Die Kirche hat ihre Anstrengungen, ihre Liebe und Sorge zu verdoppeln, thut es auch praktisch theilweise eifrig, sey es unter dem Namen der innern Mission, sey es anderweit. Aber es darf auch die Wissenschaft nicht feiern, wenn die Predigt der Kirche eine erleuchtete und dem Geist der Zeit gewachsene seyn soll. Daß in dem Organismus unseres geistigen Volkslebens das Rad des speculativen Denkens, die Philosophie mit eingeschlossen, so wenig im Gange ist, das hat, zumal bei der geistigen Constitution unseres Volkes, das Ganze zu spüren.

Das erstarrte Weltbewußtseyn, die hell erwachten Sinnen der gegenwärtigen Zeit haben, nachdem wir so lange in einem Idealismus gelebt, Hunger und Durst nach dem Realismus. Das ist an sich nicht zu tadeln, sondern zu loben. Wenn noch dazu die alte wissenschaftliche Gotteslehre nachweislich im Allgemeinen an dem Mangel eines Idealismus leiden sollte, der Gott in eine abstrakte Höhe der Welt entrückt: so würde die theologische Gotteslehre dann dieser Zeit das leisten, was sie soll; wenn sie dazu beitrüge, für die Idee Gottes einen der Welt mächtigen Realismus zu vindiciren, der die ohnmächtigen abstracten Vorstellungen von Gott neu erfrischte und mit Geist und Leben erfüllte. Die Theologie thut wohl daran, in Erscheinungen wie Feuerbach und in dem jetzt sich verbreitenden Materialismus einen Rückschlag gegen einen Idealismus zu erkennen, wie er so lange geherrscht hat.

Aber doch wird andererseits das Wort „Realismus“ für sich so wenig als irgend eine andere Formel die Zaubermacht seyn, die Wahrheit an sich zu fesseln. Die Neuheit des Bodens bedarf gar sehr der Bearbeitung; es werden auch da wieder in entgegengesetzter Richtung Verirrungen möglich seyn.

Wir wollen im Nachfolgenden zunächst nur Ein Moment der Gotteslehre in nähere Erörterung nehmen. Jedoch ist es das Moment, auf welchem nach jetziger Lage der Sache der Schwerpunkt bei der wissenschaftlichen Gestaltung der Gotteslehre zu ruhen scheint. Dasselbe geht das religiöse Interesse auf das Allernächste an; und es concentriren sich darin so viele Fragen, daß eine befriedigende Antwort darauf als eine Vorbedingung für die erneute Feststellung und Geltung des lebendigen, christlichen Gottesbegriffs in der „gebildeten Welt“ der Gegenwart angesehen werden kann.

Wir wollen die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes unter besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen dem übergeschichtlichen und geschichtlichen Leben Gottes erörtern, ohne dabei, wie sich nach dem Gesagten von selbst versteht, auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. Wenn wir dabei, und zwar zunächst in diesem Artikel, manchen Ansichten entgegentreten müssen, welche der herkömmlichen Lehre über die göttliche Unveränderlichkeit bedenkliche Sätze entgegenstellen, so ist, wie der spätere Verlauf dieser Abhandlung deutlich genug zeigen wird, die Meinung dabei keineswegs, daß jene herkömmliche Gotteslehre der Dogmatik unserer Kirche keiner reinigenden Fortbildung bedürfe*); wohl aber, daß es auf solche Verbesserungen ankomme, die sich wirklich als solche ausweisen können.

Es ist eine jetzt häufig zu hörende Rede, daß die Interessen der Philosophie und überhaupt der Wissenschaft an diesem Punkte den Interessen der Frömmigkeit entgegenlaufen. Wir werden diese Rede genau zu prüfen haben, da ein wesentlicher Conflict beider Mächte in der Gotteslehre, ja den Anfängen derselben sie für immer scheiden, aber auch beide für immer lähmen müßte.

In den letzten Jahrzehnten war es besonders die Idee der Persönlichkeit Gottes gewesen, womit sich die philosophische und theologische Gotteslehre beschäftigte. Die Einwendungen gegen sie hatten sich nicht bloß von Seiten einer Verwechslung des Begriffs der Persönlichkeit mit dem der Subjectivität oder gar der

*) Vgl. vielmehr meine Abh. im vorigen Heft: Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart, S. 28 ff. Ehrenfeuchter, theolog. Principienlehre, ebendas. S. 53 ff.

Individualität (die besonders bei dem ältern Fichte einflußreich war), sondern eben so sehr und noch mehr von der Vorstellung aus ergeben, welche die neuere Philosophie nicht sowohl gemacht als übernommen hatte, daß nämlich der Grundbegriff göttlichen Wesens das unendliche Seyn sey, das mit Unbegrenztheit als identisch, also gleichsam als das in's unendlich Ausgedehnte genommen ward. Da nun Selbstbewußtseyn nur durch Rückbeziehung auf sich selbst in bewußter Unterscheidung von Anderem möglich ist, so schien Gottes Persönlichkeit nur um den Preis einer Begrenztheit durch Anderes was nicht Gott ist, oder um das Opfer der Grundbestimmung des unendlichen, unbegrenzten göttlichen Seyns erreichbar; umgekehrt Gottes Unendlichkeit nur um den Preis des Opfers seiner absoluten Persönlichkeit haltbar. Aus ähnlicher Ursache hatte schon Origenes dem göttlichen Bewußtseyn zu lieb Gottes Unendlichkeit angezweifelt; Spinoza aber, der in dem Satz: *Omnis determinatio est negatio* das zu Grund liegende Axiom dieser Ansicht ausgesprochen, hatte umgekehrt der Unendlichkeit Gottes zu lieb seine Persönlichkeit geleugnet. Zu diesem Axiom ist trotz des Anlaufes Hegels dawider die Schule factisch und wesentlich zurückgekehrt, so weit sie nicht (wie Gabler und die Männer der Rechten) den Geist, die absolute Vernunft und nicht das Seyn oder die Welt als das absolut Erste, als das reale Prius setzte. Daher hat auch vielfach die neuere Philosophie, angeblich weil Persönlichkeit eine Unvollkommenheit und Begrenzung in Gottes Wesen hineintrüge, also im Interesse der Unendlichkeit und der Erhabenheit Gottes, die absolute Persönlichkeit Gottes selbst geleugnet, seine Unendlichkeit als eine alles Seyn außer Gott ausschließende, mithin als eine vielmehr alles Seyn in sich schließende vorgestellt und dagegen nur — hierin mit Hegel Eins — eine ewige Actualisirung Gottes in der sogenannten Welt, sein ewiges Subjectivwerden in den Geistern gelehrt. Diese Irrthümer sind überwunden durch die immer mehr sich verbreitende Erkenntniß, daß es darauf ankomme, den Begriff der wahren Unendlichkeit zu fassen, der intensiven statt der extensiven *).

*) Ich freue mich, diese Erkenntniß, daß Gott vor Allem als Intensum — mit Detinger zu reden — nicht als ein Extensum, *res extensa*, zu denken

Während diese die diffuse wäre, bei der die Gedanken ausgehen, nicht in Bewunderung der Herrlichkeit des Gegenstandes, sondern um seiner absoluten Unbestimmtheit und Inhaltlosigkeit willen, ist

sey, auch schon in einer populären Schrift anerkannt zu sehen: Weitbrecht, die christl. Glaubenslehre, zweiter Theil, 1855, S. 53: „Wir können die Persönlichkeit Gottes nicht anders retten, als durch die Vorstellung dieses Sichselbstfassens Gottes in seiner Größe, die nun zu etwas **an** Gott wird, während er selbst ein Intensum ist.“ Die Form dieser Darstellung hat freilich das Schiefe noch an sich, als ob doch eigentlich die (extensive) Größe als das Erste, Ursprüngliche in Gott zu denken wäre, und nur durch eine Negation („Begrenzung“) dieser es zur Persönlichkeit Gottes käme, während vielmehr, wenn man bildlich von einem Vor und Nach hier reden will, als das schlechthin Erste die intensive Größe Gottes zu bezeichnen ist. — Aber ferner wird es nicht genügen, diese mit Andern als Geist überhaupt oder als *res cogitans* zu bestimmen; sonst wird wieder die *res extensa* eine Coordination behaupten, die entweder dualistisch endet, oder aber in einem Monismus spiritualistischer oder materialistischer Art. Sondern vor dem Rückfall zu Spinoza wird, wie die Geschichte des Hegelschen Systems zeigt, die Bewahrung nur darin liegen, daß der intensiv-absolute Geist bestimmter als ethischer Geist gedacht wird. Allerdings gehört zum Gottesbegriff auch die extensive Größe, die Macht, die Welt der unendlichen Kräfte und der göttlichen Lebensfülle, die Martensen treffend das Pleroma in Gott nennt. Aber diese Größe muß aus dem ethischen Wesen Gottes als der absoluten Realität Gottes abgeleitet, als ewig daraus hervorgehend und dadurch bestimmt gedacht werden. Die Liebe bedarf ein Eigenthum, das sie geben, darin sie sich darstellen, das sie beseelen und für ihre Selbstbethätigung verwenden kann, und das findet die absolute Liebe unmittelbar oder mittelbar nothwendig in sich selber. Davon hat Schleiermacher eine Ahnung, wenn er die Liebe „das Seele werden wollen der Vernunft“ nennt (Entw. eines Systems der Sittenlehre, herausg. v. A. Schweizer, S. 364 ff. §. 303 ff.) „Zum Seelewerden gehört aber eine Natur, in welcher die Vernunft Seele wird, und welche Leib werden will.“ In der Anwendung auf Gott — die Schleiermacher nicht macht (doch vgl. S. 366) — modificirt sich dieses so, daß die Natur ihm nicht von außen gegeben seyn kann, sondern nur durch sich selbst, d. h. so, wie es dem Wesen der absoluten, ethisch gedachten Vernunft gemäß ist. Diese Lehre von einer Natur in Gott findet jetzt fast bei Allen, die mit diesen höchsten Problemen sich gründlicher beschäftigen, Anerkennung. So bei Martensen, Liebner, Schöberlein, Hamberger, Rocholl nach Detinger's und J. Böhm's Vorgang; bei Frz. Baader, Molitor, Schelling; bei Rothe, Weisse, Chalybäus u. v. A. Der Hauptunterschied dabei ist nur der, daß die Einen diesem ewigen Proceß der Selbsthervorbringung des Organismus des göttlichen Lebens die selbstbewußte Liebe vorstehen lassen, während die Andern vielmehr Gottes Persönlichkeit und Liebe erst aus einem dunkeln Grunde her-

die intensive Unendlichkeit die in sich und durch sich bestimmte, die Macht ihrer selbst wie aller Extension. So ist es kein Widerspruch, daß Gott intensiv unendlich und doch persönlich sey; seine Unendlichkeit ist nicht Bestimmungslosigkeit, sondern vielmehr unendliche Bestimmtheit, welche, auch auf das Denken und Wollen Gottes bezogen, unendliche Selbstbestimmung und Persönlichkeit ist.

Allerdings fordert der Begriff der Persönlichkeit Gottes eine Reflexion in ihn selbst als solchen, im Unterschied von allem Andern, das Sichabscheiden von dem, was nicht Gott, oder sein Nichtich, sey es mögliches oder wirkliches, ist. Nur damit hat Gott sich gedacht, daß er sich von Allem, was nicht Er ist, von allem Nichtich unterscheidet. — Hieran hat sich nun wieder der Einwurf geheftet, daß so Gott, wenn er persönlich gedacht werde, als durch das Nichtich oder die Welt begrenzt, verendlicht, die Welt aber als dualistisch, als außer Gott lebend erscheine. Aber das wäre nur der Fall, wenn dieses Nichtich, damit Gott sich von ihm unterscheide, ein ihm Gegebenes seyn müßte, wenn es also nicht in ihm selbst, in der Intensität seiner Kraft sowohl sofern es ein von ihm Verschiedenes ausjagt, als sofern es mit ihm in positivem Zusammenhang steht, begründet wäre. Vielmehr ist es aber ursprünglich in ihm als seinem Möglichkeitsgrunde beschlossen, so daß allerdings Gott, sich denkend und für sich selbst schlechthin durchsichtig, sich nothwendig auch als Möglichkeitsgrund einer Welt weiß. Auch das gehört zur *scientia Dei necessaria*. Aber in dieses die Welt als mögliche umfassende Sichwissen Gottes ist auch die Unterscheidung seiner selbst von der Welt mit eingeschlossen, seiner selbst, als des nicht bloß möglichen, sondern wirklichen, und zwar ewig durch sich selbst seyenden, während die Welt auch als wirkliche nur theilweis durch sich, primitiv aber ganz und gar

vorgehen lassen, *ἐκ νουτὸς θεὸν γεννώμενος*, um mit Aristoteles zu reden, daher auch die Natur in Gott als Vermittlungspunkt für das absolute Selbstbewußtseyn Gottes betrachten, welche die Ersteren vielmehr als Produkt der unmittelbarsten Selbstbethätigung des absoluten, ethischen Geistes ansehen. Diese Natur gehört zu Gottes Person im weitem Sinn; nämlich sie gehört zum Vollbegriffe Gottes als dessen, der nicht bloß muß in sich seyn, sondern sich auch offenbaren kann, Mittel und Organ dafür in sich selbst findet.

durch Gott ist. Zur Genesis unseres Selbstbewußtseyns muß eine unabhängig von uns vorhandene Welt durch ihre Sollicitation mitwirken, wiewohl sie auch bei uns dasselbe nicht producirt, sondern es ist That unser selbst. Dieser Sollicitation bedürfen wir, weil unser Wesen von der Art ist, nur mit Anderem zugleich gesetzt zu seyn, und der Zusammenhang mit Anderem eine wesentliche Seite unseres eigenen Begriffs, also auch des vollständigen Selbstbewußtseyns ausmacht. Wir sind nicht aus uns selbst, nicht *causa nostri*, haben nicht Aseität, aber Gott, der kraft seiner Aseität auch in dieser Hinsicht aus und durch sich selbst ist, vollzieht ewig sein Selbstbewußtseyn, ohne dazu irgendwie eines Andern, einer realen Welt zu bedürfen. In diesen ewigen Vollzug seines absoluten Selbstbewußtseyns ist das Nichtich nur als Mögliches eingeschlossen. Wir werden nicht einmal mit Nothe sagen dürfen, daß mit dem Akte des göttlichen Selbstbewußtseyns auch ein reales Setzen des Nichtich als der Contraposition Gottes von selbst und gleichsam unwillkürlich verbunden sey, wie der Schatten dem Körper folgt *): denn vielmehr umgekehrt, seine absolute Schärfe und Bestimmtheit hat das göttliche Selbstbewußtseyn gerade erst damit, daß es sich nicht bloß von irgend welchem Wirklichen, sondern von allem Möglichem, was nicht es ist, unterscheidet. Daher Günther'n hierin Recht zu geben seyn wird, der im Proceß des ewigen göttlichen Selbstbewußtseyns nur den Gedanken des möglichen Nichtich als mitklingend setzt **). Man könnte nun zwar

*) Christl. Ethik I, §. 20, S. 89.

**) Darin stimmen Beide wesentlich zusammen, daß dieses Nichtich von ihnen als Contraposition Gottes gedacht wird; nur daß Günther den Nichtichgedanken, der den drei positiven Faktoren oder Ichgedanken Gottes, den „drei Personen“ entsprechen und demgemäß dreifach seyn soll, bloß zufällig verwicklicht, aber nothwendig gedacht werden läßt. Die Contraposition ist ihm diese: In Gott sey reale Gleichheit des Wesens (der Substanz), formale Ungleichheit „der Personen“; im Menschen, der Contraposition Gottes, sey auch Dreiheit und Einheit, aber contraponirt oder so, daß eine reale Ungleichheit der Substanzen (Leib, Seele, Geist) mit formaler Gleichheit derselben in der Einheit des Bewußtseyns verbunden sey. Nach Nothe dagegen soll nicht aus den Personen der Trinität, sondern aus der Einheit des absoluten Ich der (bei ihm sofort sich realisirende) Nichtichgedanke sich ergeben, was offenbar richtiger ist, weil, wenn man nicht dem Trithetismus huldigen

meinen, es genüge für das Seyn der göttlichen Persönlichkeit nicht, in Gott nur die unbestimmte Möglichkeit von Anderem, als gedacht im göttlichen Selbstbewußtseyn, zu sehen; denn Gottes Selbstbewußtseyn müsse auch den Willen und die weise Liebe Gottes umfassen, welche nicht willkürlich, wenn gleich auch nicht nach Art eines Fatum, eine Wirklichkeit denkt und will; mithin werde das absolute göttliche Selbstbewußtseyn doch erst damit constituirte, daß auch der Weltgedanke und zwar als sicher real werdender schon vorausgesetzt sey. Allein umgekehrt, der Weltgedanke ist nicht ohne die Liebe und Weisheit möglich; seine Conception

will, der Gedanke eines Andern als Gott nicht von je Einer Hypothese ausgehen kann; zum Denken eines Nichtichs Gottes ist schon das Sichdenken und Zusammenfassen des trinitarischen Gottes erforderlich. Aber darin sind beide sich gleich, daß sie durch die (logische) Nothwendigkeit des göttlichen Ichgedankens schon die Beschaffenheit des Nichtichs bestimmt seyn lassen: es müsse der Gedanke des directen Gegenjages Gottes seyn: nach Rothe der Materie, des Gegengottes; nach Günther die Umkehrung des Verhältnisses der Einheit und Dreiheit in Beziehung auf Form und Substanz. Allein der Gedanke des directen Gegenjages kann keineswegs als für das göttliche Selbstbewußtseyn nothwendig abgeleitet werden, am wenigsten des realen; im Gegentheil ist für die Bestimmtheit und absolute Schärfe des göttlichen Selbstbewußtseyns wichtiger, daß er sich selbst von Demjenigen unterscheide, was nicht sein directes Widerspiel und was doch nicht Er, sondern ein Anderes als er ist, also auch z. B. von seinen Ebenbildern. Dieser Punct wird für Rothe sehr folgenreich. Denn das unmittelbar durch die Vollziehung der göttlichen Persönlichkeit contraponirte Nichtich, dieser Nichtgott oder Gegengott ist ihm nun eine Schranke, Negation Gottes; und um dennoch seine Absolutheit festzuhalten, setzt Gott das Nichtich als wesentlich zugleich Er selbst; er denkt und setzt es als Nichtgott, in welchem er selbst ist, hebt das Gegensätzliche an ihm wieder auf und setzt es als ihm adäquat, so daß er darin als in seinem Andern schlechthin bei sich selbst ist (I, 86 ff.). Und dies ist nach Rothe der Proceß der Schöpfung. Diese hätte mithin zu ihrer Ursache die Selbsterhaltung Gottes in seiner Absolutheit, welche durch das unwillkürlich und nothwendig gewordene Nichtich negirt war; wäre eine Reaction gegen die ihm durch die Materie (mittelfst seines sie nothwendig setzenden Sichwollens und Wissens) angethane Negation. So kann aber die Schöpfung nicht aus Liebe abgeleitet werden, denn Liebe kann das nicht heißen, was bloß die Selbsterhaltung zu seinem Motiv hat; die Liebe sucht was des Andern ist. Die Liebe ist aber auch allein Gewähr für die gewollte Dauer des Andern, die durch die Selbsterhaltung des nicht in sich ethisch gedachten Absoluten nicht gesichert noch begründet ist.

also davon abhängig, daß Gott auch abgesehen von ihm schon selbstbewußt ist; denn Liebe und Weisheit sind nur möglich, wo Selbstbewußtseyn ist. Mithin ist zum mindesten logisch das göttliche Selbstbewußtseyn das Prius vor dem Weltgedanken, wogegen allerdings mit dem Selbstbewußtseyn ipso actu auch die Unterscheidung Gottes von Allem, was nicht Er ist, und was da gedacht werden oder seyn möchte, gegeben ist. — Diesen Gedanken des Möglichen überhaupt ergreift und gestaltet aber die liebende Weisheit Gottes zum Weltbild in Gott, und gibt dem allmächtigen Willen den Impuls zu seiner Verwirklichung. Das wesentliche Interesse der Frömmigkeit, wenn sie die Ewigkeit der Schöpfung meint leugnen zu müssen, besteht nicht darin, daß Gott je unthätig oder müßig gewesen sey (Joh. 5, 17.); im Gegentheil, das versetzte Gott in unangemessener Weise in die Zeit und Veränderung; vielmehr jenes Interesse liegt in dem so eben Ausgeführten, nämlich nur darin, daß Gott die Welt zur Wirklichkeit nicht bringe ohne den Durchgangspunkt des Gedankens der Welt als einer nicht seyenden, sondern nur möglichen.

Die bedeutenderen Religionsphilosophen der Gegenwart faßt ohne Ausnahme lehren und begründen die absolute Persönlichkeit Gottes; so H. Ritter, Chalvybäus, Weiße, R. Ph. Fischer, Fichte, Ulrici *). Sie erkennen, daß weder das Unendliche wahr gedacht ist, wenn es nur als die grenzenlose *res extensa* will vorgestellt werden, noch das Bewußtseyn, wenn es so gedacht wird, daß nicht auch Unendliches soll sein Inhalt seyn können **). Gleichwohl ist über den concreteren Begriff dieser Persönlichkeit an sich

*) Vgl. Chalvybäus, *Philos. u. Christenth.* 1853. S. 80 ff. 116—128. Weiße, *Philosoph. Dogm. oder Philos. des Christenthums.* 1855. I, S. 329. 491. R. Ph. Fischer, *Idee der Gottheit.* 1839. *Heim. Ritter, System d. Logik u. Metaphysik.* 1856. II, S. 362. S. 511 ff. S. 359. S. 503.

**) Weiße a. a. O. S. 574. Man ist darin einverstanden, daß Selbstbewußtseyn nicht ohne Direction in Subject und Object möglich ist. Die Einen sehen in dieser Direction die christliche Trinitätslehre angedeutet; die Anderen (z. B. Rothe) lassen das göttliche Wesen sich ewig in die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit anschließen. *Ethik* I. S. 26. Weiße sucht eine mittlere Stellung zwischen Rothe und der Kirchenlehre, indem ihm die Natur in Gott der Sohn ist, a. a. O. S. 435 ff.

und im Verhältniß zur Welt mit dem Begriff der Persönlichkeit als eines sich selbst wissenden und wollenden Wesens noch nichts Bestimmteres ausgesagt. Die mannichfachen Auffassungen Gottes sind noch mit diesem Begriffe verträglich. Persönlich heißt Gott nicht minder der Gotteslehre des Deismus, des älteren Rationalismus und der Socinianer, als dem supernaturalistischen Theismus des katholischen und protestantischen Mittelalters. Hieron wird im zweiten Artikel näher die Rede werden müssen. Diesen Allen tritt aber in unsern Tagen eine dritte, zuerst zu besprechende Lehre entgegen, die immer mehr Verbreitung gewinnt und ihren Vorzug darin sucht, Gottes Persönlichkeit möglichst menschenähnlich zu denken, und sie dadurch uns näher zu bringen, während die herkömmlichen Gotteslehren der katholischen und evangelischen Kirche abstrakt todt und frostig, das religiöse Gemüth nicht befriedigend gefunden werden. Sie nimmt keinen Anstand, den althergebrachten Sätzen von Gottes Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit direct zu widersprechen, im Uebrigen aber gestaltet sie sich bald mehr anthropomorphisch, bald mehr anthropopathisch (oder theopaschitisch).

Erster Artikel.

Die neueren Längnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes, mit besonderer Beziehung auf die Christologie.

Die Längnung der Unveränderlichkeit Gottes war man Seitens derer, welche seine absolute Persönlichkeit läugneten, meistens seit längerer Zeit gewohnt. Um so unerschütterter war jenes Prädicat denen, welche diese festhielten. Das ist aber in unserer Zeit von mehr als einer Seite her anders geworden.

Die Behauptung der Veränderlichkeit des persönlichen Gottes hat einen gewandten und offenen Sprecher neuestens an dem Verfasser „der Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten“ erhalten, eines Buches, in welchem, was in vieler Herzen dämmernd liegen mag, zur Aussprache kommt und das in kurzer Frist schon in der zweiten Auflage erscheint. Wir geben ein Bild von dem Standpunkt des Verfassers.

Er fordert, daß man Ernst mache mit dem Begriff der Persönlichkeit. Persönlichkeit sey Selbstbewußtseyn und Selbstbewußtseyn lasse sich zwar auch als unendliches denken. Kein Wesen könne jedoch bewußt seyn, wenn nicht außer ihm oder in ihm etwas sey, wovon es auf sich reflectiren könne. So gewiß allerdings der Mensch nicht anderer Wesen zur Erzeugung seines Selbstbewußtseyns bedürfe, sondern nur des Denkens oder Wahrnehmens des Körpers, als eines von ihm verschiedenen, mit welchem gleichwohl das Denken sich als Eins erkenne, so gewiß beruhe doch die Persönlichkeit auf dem Gegensatz zweier Bestandtheile, und so müsse Gott, um bewußte Person zu seyn, in sich selbst unendlicher Weise die nämliche Doppelheit haben, die wir bei den endlichen Organisationen Geist und Körper nennen *). „Eine Person ohne wirklich persönliche Eigenschaften, ohne Leben, ohne Bewegung, ohne Wandel, ohne Affecte ist keine Person, sie ist ein leeres Gedankenbild. Entweder existirt Gott nicht, oder die Beilegung menschlicher Eigenschaften an Gott, so weit der Mensch als höchster Ausdruck der Persönlichkeit von sich auf eine unendliche Person zurückschließen kann, muß vollständig und unumwunden anerkannt werden“ **). „Indem der Theismus Gott außer Raum und Zeit hinaussetzt, zerstört er das Daseyn Gottes. Wir kennen kein Seyn, das nicht räumlich und zeitlich existirt“ ***). „Dem Theismus ist das Urwesen, das die Welt geschaffen hat, ein von vorn herein Fertiges, in sich Abgeschlossenes, vollendet Heiliges, das Böse ist ihm Mißbrauch der Freiheit. Aber da der endliche Geist Abbild des Göttlichen ist, so kann die Freiheit des endlichen Geistes nur die Aufgabe der Nachahmung Gottes haben. Der Mensch kann

*) Kritik des Gottesbegr. in den gegenw. Weltansichten A. 2. 1856. S. 30. Diese Deduction einer Natur oder Leiblichkeit in Gott möchte wenig sichhaltig seyn. So wenig in Abrede zu stellen ist, daß Selbstbewußtseyn eine Unterscheidung voraussetzt, so gewiß kann der Geist auch abgesehen von dem Leibe sich als denkenden, wollenden, von sich als gedachtem, gewolltem unterscheiden; ja diese innere Direction oder Selbstunterscheidung geht nachweislich nothwendig dem Sichunterscheidenkönnen des Geistes vom Leibe wie von allem Aeußeren voran.

**) S. 87.

***) S. 28. 29. Auch Weiße fordert, den Begriff von Raum und Zeit auf Gott anzuwenden. Philos. Dogm. I. §. 492—498.

diese Freiheit nur besitzen, weil Gott selbst sie besitzt: aber eben daher muß der Gegensatz, in den ihn Gott gestellt hat, in Gott selbst seyn, damit nicht bei Gott die Wahl zwischen gut und böse, jede Selbstbeherrschung ausgeschlossen sey, wenn Gott von vorn herein mit Nothwendigkeit gut ist. Kostet ihm das Gute keine Anstrengung, so kann er auch nicht gerechtermaßen die Menschen strafen, die versuchlich sind und in den Kampf gestellt zwischen gut und böse. Man sagt, das Letztere sey zum Besten des Menschen, weil eine Unschuld, die zu sündigen unfähig ist, keinen Werth hat. So liegt also die wahre Vollkommenheit in einer den Gegensatz überwindenden Vervollkommenung; folglich muß es auch bei Gott so seyn, der das Urbild aller Vollkommenheit ist. So ist er selbst nicht fertige Vollendung, sondern steigende Vervollkommenung, und unser moralisches Urbild, das wir unmittelbar nachahmen können *). „Sein Anspruch an uns besteht einfach darin, daß wir in unserer Sphäre thun, was er in der seinigen thut, d. h. uns in relativer Weise überwinden, wie er sich in absoluter Weise überwindet.“ So erst sey Gott wirkliche organische Persönlichkeit: denn Selbstbeherrschung setze einen Gegensatz im Innern voraus, der zu überwinden sey **). — „Nach dem wissenschaftlichen Theismus hat Gott nur ein scheinbares, die Natur gar kein Leben; seine Vorstellungen über beide stehen mit dem Bedürfniß des menschlichen Gemüths in Widerspruch. — Freilich soll Gott das ewige Leben seyn. Was ist aber das Leben? Eine Entwicklung, ein Wechsel von Ruhe und Bewegung, eine Reibung von Gegensätzen, ein fortwährender und doch jeden Augenblick sich wandelnder Fluß. Wo dieses Alles fehlt, da ist das gerade Gegentheil dessen, was wir als Leben empfinden“ ***). Ebenso meint er, da die mensch-

*) S. 50–53. Vgl. auch hiezu Weisse, a. a. O. S. 531 ff. S. 471.

**) S. 53.

***) S. 64. Der ungenannte Verf. spricht obige Sätze zum Theil hypothetisch aus, aber sie enthalten den Kern dessen, was er am herrschenden Gottesbegriffe vermißt. Wiewohl es freilich oft scheint, als triebe er sich nach der Art von Bayle in Widersprüchen um, die er selbst nicht zu lösen weiß, ja keinen Versuch machen will. Z. B. gegen die afkosmistische und die pantkosmistische Form des Pantheismus, die er dessen orientalische und abendländische Form nennt, spricht er verständig; aber redet nachher doch wieder von der

liche Freiheit weder denkbar sey, wenn Gott absolute Freiheit, d. h. durch keine innere Voraussetzung gebundene Allmacht, also geschlossener Zufall, noch wenn Gott bloß Nothwendigkeit sey, so bleibe sie nur denkbar, wenn Gott, wie das Geschöpf selbst, aus Nothwendigkeit und Freiheit gemischt sey (S. 69 f.). Der biblische Gott, Geist und leibhaftige Person zugleich, vollkommen und entwicklungsfähig (d. h. Wandlungen und Affecten ausgesetzt) könne allein mit den auf der Welt herrschenden Widersprüchen vereinbart werden. Ein solcher Gott kann die Welt als Schauplatz von fruchtbaren Gegensätzen geschaffen haben. Es bedarf nicht, noch hinzuzufügen, was dieser Schriftsteller für Gott fordert, daß er auch müsse Launen haben (S. 64), seinen Zorn gegen den Ungerechten besiegen und seine Neigung zum Gerechten zurückdrängen, ja auch (wie Jehova im A. T. thue) das Böse selbst beschließen und dazu anreizen können u. s. w., um zu erkennen, wie mit dem Begriffe der „Persönlichkeit“ Gottes in einer Weise kann „Ernst gemacht“ werden wollen, daß darüber Gott selbst verloren geht und statt dessen nur ein heidnischer Zeus mit einigen Tugenden, aber auch mit seinen Leidenschaften, Launen, seinem Wachsthum und seiner Veränderlichkeit übrig bleibt*). Gott soll zwar über und außer der Welt seyn, aber er ist hier nur gleichsam räumlich von der Welt verschieden gedacht, im Uebrigen gänzlich als ihrer Art; es wäre mit ihm nur die Welt um eine besondere, ihr gegenüberstehende, aber nicht minder auch zu ihr gehörige, große oder höhere „Person“ bereichert. Der Verf. steht principiell schon im Polytheismus, und wir erleben an seiner Schrift das Schauspiel, das sich bei den Griechen darstellt, als sie an Stelle des unbekannten, namenlosen *Zeus*, das in den Wipfeln der Eichen weht und in dem Rieseln der Bäche rauscht, in einer Art von Reaction gegen den Pantheismus der Naturreligion, göttliche aber menschenähnlich gedachte

Natur, ja von Gott so, wie Pantheisten nach Blasche's oder Daumers Art reden. So S. 77 ff. und besonders S. 81, eine Stelle, die auch noch in directem Widerspruch mit S. 61 Anm. und damit steht, daß er in Gott die Objectivität des Moralgesetzes hatte gewährleistet sehen wollen.

*) Solcher Ansicht müßte es nicht schwer seyn, Gott auch ein intermittirendes Selbstbewußtseyn, Schlaf u. dgl. beizulegen und daraus die Widersprüche in der Welt zu erklären.

Personen setzen und um sich ihnen recht nahe zu wissen, sie mit all ihren Prädicaten, guten und schlechten auszustatten anfangen. Er redet wohl von unendlichem Selbstbewußtseyn Gottes: aber setzt unbefangen daneben Eigenschaften dieses „Gottes,“ die seiner Unendlichkeit nicht minder widersprechen, als die verschiedenen Prädicate im Begriffe des Zeus. Jedoch ist diese Schrift noch dadurch beachtenswerth, daß sie sich, wie es scheint bona fide, im Gegensatz gegen die herrschende Gotteslehre, die einen unbeweglichen, leblosen Gott habe, der dem Menschen fremder bleiben müsse als das Göttliche im Heidenthum, mit Vorliebe auf den lebendigen Gott des N. und N. T. beruft (S. 67. 37*). Das mag uns eine Mahnung zu erneuter biblisch-dogmatischer Untersuchung, aber auch eine Warnung seyn, dem „Realismus“ der h. Schrift nicht zu viel zuzumuthen, damit wir nicht sehr unrealen und irrationalen Vorstellungen verfallen, die selbst von den höhern Ahnungen des Heidenthums mit seinen unsterblichen, seligen Göttern zum Theil überschritten sind.

Was aber diese Schrift in grelleren Zügen und ohne alle strengere wissenschaftliche Haltung zusammenfaßt, das steht keineswegs so isolirt in der Gegenwart da. Es sind überhaupt gegenwärtig besonders theopaschitische und anthropopathische Neigungen in Beziehung auf den Gottesbegriff weit verbreitet auch bei trefflichen Männern; allerdings so, wie sich von ihnen nicht anders erwarten läßt, daß sie die Wandelbarkeit, welche die so eben geschilderte Schrift bei Gott auch auf das Ethische auszudehnen wagt, in thesi meistens, wenn auch folgewidrig von ihrem Standpunkt aus, zu meiden suchen, überhaupt die Idee von Gott als absolut vollkommener Persönlichkeit obenan stellen, aber doch kraft des göttlichen Liebeswillens und im vermeintlichen Interesse der Welt, sey es der Schöpfung und Regierung oder der Menschwerdung Gottes,

*) „Wenn der Bauer im Geiste der Bibel sich vor dem Zorn Gottes fürchtet, durch sein Gebet die Stimmung Gottes zu erweichen, durch seine Besserung den Rathschluß Gottes zu verändern hofft, dann ruft der aufgeklärte Christ Peter über den Aberglauben, womit das gemeine Volk Gott auf seine Stufe herabziehen und Person gegen Person mit ihm verkehren zu können glaubt.“

eine Wandelbarkeit, Selbstverringern, Leidentlichkeit und Leiden in Gott bis zum Verlust des Selbstbewußtseyns, eintreten lassen wollen.

Bei diesen Männern nehmen wir aber gewöhnlich wahr, daß sie erst nachträglich, bei Gelegenheit der Christologie, höchstens schon bei der Welterschöpfung ihre Sätze von einer Veränderlichkeit Gottes beibringen, während ihre Gotteslehre davon nichts verspüren ließ, noch darauf angelegt war*). Der Grund von diesem wenigstens wissenschaftlich tadelnswerthen Verfahren liegt wohl darin, daß diese Männer die Nothwendigkeit ihrer Lehre erst bei der Christologie wahrzunehmen glauben. Diese — von der ja freilich ursprünglich der christliche Gottesbegriff in seiner Geschichte wesentlich bedingt ist, (während objectiv oder real die Christologie von dem Gottesbegriff bedingt seyn muß) soll gebieterisch die Umgestaltung des Gottesbegriffs zu Gunsten einer Veränderlichkeit in Gott selbst fordern, indem sonst die Christologie nach ihrer Meinung zur Unmöglichkeit, zu einem Widerspruche würde.

Diese Lage der Sache gestattet uns nicht, ihre Sätze über oder wider die Unveränderlichkeit Gottes von ihrer christologischen Lehre zu sondern, soweit diese letztere eine Begründung der ersteren seyn will. Die Beweiskraft dieses stehenden Argumentes für Gottes Veränderlichkeit wollen wir aber sofort wenigstens insoweit prüfen, daß wir zusehen, ob ihre theologische Hypothese wirklich für die Christologie etwas leistet.

In dem nächsten erscheinenden Schlusse meines christologischen Werkes habe ich bereits auf einiges hieher Gehörige aufmerksam gemacht; aber ich mußte, wenn ich nicht die neuesten Erscheinungen zu unverhältnißmäßig berücksichtigen wollte, mich dort einer Kürze befleißigen, die wenigstens dem momentanen Bedürfnisse der Gegenwart noch nicht gebührend Rechnung tragen konnte. Denn es ist unläugbar, der Theopaschitismus hat, namentlich in christologischer Anwendung in der Theologie der Gegenwart eine Verbreitung gefunden, welche eine eingehendere Beschäftigung mit

*) So z. B. bei Thomafius, Hofmann, Ebrard. Nur Liebner zeigt hierin strenger wissenschaftliche Art.

ihm fordert, zumal er von sich behauptet, das lösende Wort des christologischen Problems gefunden zu haben. Da er sich aber bereits in sehr mannichfaltige Formen geworfen hat, über die es noch keine Uebersicht gibt, so wollen wir vor Allem diese, als ein Stück neuester Dogmengeschichte überschauen, um dann in späterer Ausföhrung zur Prüfung der Grundlagen dieser verwandten Theorien mittelst positiver Erörterung des Thema's unserer Abhandlung fortzuschreiten. Denn die schließliche Entscheidung über den wissenschaftlichen Werth dieser Theorien wird von der universaleren Frage abhängen müssen, wie wir uns das Verhältniß zwischen dem übergeschichtlichen und dem geschichtlichen Leben Gottes, namentlich in Beziehung auf das Prädicat der Unveränderlichkeit Gottes zu denken haben.

Theopaschitische Erscheinungen sind in verschiedenen Jahrhunderten der Kirche da gewesen; so schon in uralter Zeit besonders bei nichtehjonitischen Judenchristen*); so im Gefolge des Gnosticismus am Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts; so in der Schule des Apollinaris von Laodicea, — denn er selbst, der strenge, wissenschaftlich geschulte Mann ist an den Phantasien, die sich in seiner Schule finden, nicht schuld; so unter jenen Mönchen, die in Antiochien riefen: Einer aus der h. Trias hat gelitten! In der Reformationszeit haben die Anabaptisten, Hofmann, Menno Simonis, Corvinus ihm gehuldigt; im vorigen Jahrhundert Zinzendorf. Jedoch hat der Theopaschitismus, so oft er auftrat, eine eigene Färbung oder verschiedene Abzweckung gehabt. Seine älteste Form, die noch vor die Ausbildung der Trinitätslehre fällt und daher den Namen des Patripassianismus erhielt, verräth als ihre Quelle das religiöse Interesse, das in Christus wirklich das göttliche Werk der leidenden, erlösenden Liebe vollzogen weiß und durch die Bethheiligung Gottes dem Werk seine Bedeutung sichern will; und ähnlich ist das Motiv in roherer Weise bei jenen Mönchen, in zarterer, aber auf's Stärkste anthropomorphisirender bei Zinzendorf gewesen; unter den Neueren bei Bushnell und Steinmeyer, über welche das Nähere in mei-

*) Vgl. Schneckenburger, das Evangelium der Aegyptier 1834, wo viele Zeugnisse und Fragmente, die hieher gehören, zusammengestellt sind.

nem Christologischen Werke gegeben ist. — Dagegen hat, namentlich im Anschluß an das valentinianische System, der Theopaschismus bei Andern dem wissenschaftlichen Interesse einer Kosmogonie oder auch der Christologie dienen sollen; der in der Materie gefangene Geist ist gleichsam ein leidender Gott oder göttlicher Saame, was der Manichäismus mit seinem Christus patibilis weiter ausgebildet und bis tief in das Mittelalter hinein fortgepflanzt hat. Dualismus ist es gleichfalls, aber weniger ein pantheistischer, als ein bereits von ethischen Elementen durchsäuerter, der in den anabaptistischen Erscheinungen der Reformationszeit lehrt: Christus könne an der befleckten Materie nicht Antheil gehabt haben; die Menschwerdung sey daher vielmehr so zu denken, daß der Logos sich selbst in einen reinen Menschen in Maria umgewandelt, oder aus seiner himmlischen Substanz sich einen Leib gebildet habe. — Noch anders endlich ist es mit der Ursache des neuesten Theopaschitismus beschaffen, wenigstens so weit sie seinen Vertretern bewußt zu seyn scheint; sie hängt nämlich mit der Lage zusammen, in der das Problem der Menschwerdung Gottes sich befindet, seit unumstößlich und unter allgemeiner Anerkennung erwiesen ist, daß die Einheit der gottmenschlichen Person auf dem Wege der alten Dogmatik nicht erreichbar ist, welche von der Empfängniß an die Menschheit in das consortium der göttlichen Hypostase, Natur und Idiome erhoben seyn läßt. Da sind nun viele lutherische und reformirte Theologen der neuesten Zeit darin merkwürdig einstimmig geworden, daß sie, während die alte Dogmatik auf dem Wege der Erhöhung der Menschheit zur göttlichen Majestät das Problem der Menschwerdung Gottes und der Einheit der gottmenschlichen Person zu lösen suchte, umgekehrt auf dem Wege der Erniedrigung Gottes die Ausgleichung herbeizuführen hoffen, die ihnen für den genannten Zweck nöthig scheint.

Alle bekennen nämlich, daß die Wahrheit menschlichen Werdens in Christus um keinen Preis dürfe aufgegeben werden; aber meinen deshalb sagen zu müssen, daß der Logos, um mit dem werdenden Menschen Eins zu seyn, sich selbst in das Werden begeben, seine eigene absolute Seynsweise aufheben oder aufgeben müsse, um mit den Anfängen eines menschlichen Lebens sich vollkommen auszugleichen. So, meinen die consequenteren Sprecher, lasse sich

dann auch der Satz der lutherischen Dogmatik behaupten, daß seit der Unio der Logos nicht mehr *extra carnem* sey. Nähme man dagegen an, der eine und untheilbare Logos habe in den Anfängen des Gottmenschen sein Seyn nur erst theilweise mit diesem Menschen geeinigt, sey aber in anderer Beziehung noch nicht mit ihm geeinigt gewesen, so würde das, wenn nicht zu einem doppelten Logos, wenigstens doch bis zu Christi Vollendung zu einer doppelten Existenzweise des Logos führen, der in Christo und der außer Christo*). Nicht etwa die werdende Menschheit, sondern der Logos selbst habe wie den Gebrauch, so auch den Besitz aller auf die Welt bezüglichen Eigenschaften, wie Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart und damit die Weltregierung mit ihrer Majestät ausgegeben, ja er habe, da er auch abgesehen von der Welt ewige, *actuale* Herrlichkeit, die göttlichen Eigenschaften hatte, für diese aber, wenn Er Mensch werden wollte, auch keine Stelle in der *unio personalis* mit einem werdenden Menschenkinde war, auch diese seine göttliche Seynsweise ausgegeben in ernstlichster Kenosis und sich mit den Anfängen eines Menschen, mit Beibehaltung seiner wesentlichen Liebe, Heiligkeit, Weisheit und Macht aus Liebe gleichgestellt.

Die alte Gotteslehre war freilich gewohnt, die Eigenschaften und zwar in ihrer Lebendigkeit mit dem Wesen Gottes so innig

*) Es waltet hiebei eine ungenaue Kunde von dem Sinn jener Formel *Logos non extra carnem* vor. Denn die Hauptsache bei dieser ist nur, daß der Logos nur in Christus persönlich sey, genauer nur an diesem Ort der Welt den Mittelpunkt habe, mit welchem er persönlich geeinigt sey. Denn im Uebrigen haben seit Chemnitz, mit alleiniger theilweiser Ausnahme der Tübinger Kryptiker, die lutherischen Dogmatiker angenommen, daß bis zur Vollendung Christi der Logos alle die weltregierenden Acte, die durch die Wahrheit der werdenden Menschheit ausgeschlossen und daher von der Menschheit nicht ausgeübt sind (wohin auch die *omnipraes. essentialis* gehört), die Acte des Wissens und des Willens, für sich allein ohne die Menschheit ausgeübt habe. — Wenn es übrigens dem Logos nicht soll möglich seyn, neben seiner ewigen Existenzweise auch die in die Zeit eingehende zu haben, während er doch in jener auch diese von Ewigkeit wollen muß; wenn es soll unbegreiflich seyn, daß der Mensch Jesus auf Grund jenes doppelten Logoswillens in der Zeit und in der Ewigkeit zugleich soll stehen können: wie reimt sich dazu, daß selbst dem Christen durch den h. Geist möglich ist, diese doppelte Existenzweise, im ewigen Leben oder im Himmel und auf Erden zu haben?

verbunden zu denken, daß sie selbst erst das lebendige Wesen Gottes ausmachen, daß sie daher nicht accidentell für den Begriff Gottes seyen oder um eines noch dazu selbst accidentell gedachten Werkes willen, wie die Menschwerdung, abgelegt werden können. Von dieser neuesten Theorie (sofern sie nicht in subordinatianische Lehren übergeht) werden wir, wenn sie erst daran geht, auch ernstlich nach ihrem Bedürfniß die Gotteslehre umzugestalten und nicht erst nachträglich bei der Welterschöpfung oder Christologie ihre Sätze vorzutragen, zu hören haben, daß in Gott die gesammte, selbst innere Actualität seiner Eigenschaften etwas für ihn Accidentelles, d. h. daß er selbst nach seinem nicht aufzugebenden Wesen nur unendliche Potenz sey. Doch, lassen wir die Hauptvertreter dieser Theorie an uns vorübergehen.

Nach Zinzendorf hat zuerst Sartorius Anklänge dieser Art gegeben*). Da unlängbar das Wissen des Kindes Jesu, ja sein Selbstbewußtseyn ein werdendes war, so meint er, der Logos habe, um doch mit ihm eine Einheit seyn zu können, „auch sein Auge geschlossen oder gesenkt.“ Später**) hat er die Unveränderlichkeit Gottes mehr zu wahren gesucht. „Es ist falsch und herabwürdigend zu sagen, die Gottheit, die sich weder verkürzen noch verändern läßt, habe zu einer gewissen Zeit aufgehört, sie selbst zu seyn, habe den Besitz aller oder irgend einer göttlichen Eigenschaft aufgegeben und ihr göttliches Wesen mit einem andern vertauscht oder durch ein anderes modificirt. Dies behaupten, heißt dem Sohne die wahre Gottheit ganz absprechen. Dem Besitz und Wesen der unbeschränkten Wirksamkeit und Herrlichkeit habe der Sohn Gottes nie entsagt, aber dem vollkommenen Gebrauch derselben als Mensch,“ d. h. nach dem Zusammenhang und der Abzweckung der weiteren Ausführung: während des Werdens der angenommenen Menschheit habe auch der Logos selbst nicht mehr vollkommenen Gebrauch von jener unbeschränkten Wirksamkeit und Herrlichkeit gemacht, obwohl er sie fortwährend besessen habe***). Wie man sich

*) Dorpater Beitr. I, 348 und später in f. Schrift die heil. Liebe II.

**) Die Lehre v. Chr. Person und Werk 1853. S. 26–30.

***) S. 30: Aufgeschlagen hat das Auge des Menschen in seinem Blick Himmel und Erde in einem Nu; senkt es aber diesen und läßt die Augenlider nieder, so siehet es wenig und immer weniger ohne Veränderung seines Wesens und seiner Sehkraft. — So verändert auch die Gottheit ihr Wesen nicht und geht

nun freilich einen Besitz unbeschränkter „Wirksamkeit“ ohne Gebrauch denken soll, wird nicht angegeben. Es möchte so schwierig seyn, als von einem Besitz der Allwissenheit ohne Actualität oder Gebrauch von diesem Wissen zu sprechen. Man sieht hierin wohl die Tendenz, nur die Weltwirksamkeit des Logos in Wissen und Wollen suspendirt seyn zu lassen; aber es kann hierbei schon deßhalb nicht stehen geblieben werden, weil auch mit dem innergöttlichen Logos und seiner ewigen Actualität in Gott ein Menschenkeim sich so wenig decken kann, als mit dem weltregierenden Logos.

Sonach ist es nur consequent, wenn Andere, freilich noch weniger vorsichtig, weiter gingen. So namentlich König; nach demselben Thomajus, Hofmann, Delisich, Obrard, Lange, Liebner, Gaupp, Schmieder, Steinmeyer, Hahn, Rahnis u. A. m.

König *) sagt: die Kenosis, die Selbstentäußerung ist die große Idee, durch deren Offenbarung und schriftgemäße Auffassung die Wirklichkeit einer wahren Christologie allein wird zu Stande kommen. Sie enthält die freie Selbstverendlichung, Selbstbeschränkung des Logos. Ohne sie hätte Gott sich zu einem bloß jenseitigen endlichen (der die Welt außer sich hätte) herabgesetzt. Durch sie hat er vermocht von einem Punkte aus die Allmacht der Liebe concentrisch immer weiter wirken zu lassen. Sie ist Herablassung oder Versenkung in die Endlichkeit und gänzliche Aufnahme dieser in die Unendlichkeit der Geistigkeit und Liebe. So-unterwarf sich Gott selbst im Logos dem Prozeß der Vermittelung, dem Gesche

ihrer unendlichen Eigenschaften nicht verlustig, während sie den Vorhang des Fleisches vor den Strahlen ihrer Herrlichkeit senkt.“ Diese Entfaltung, auf das Wissen zunächst bezogen, wird weiterhin so zu begründen versucht, daß sie auch den Verzicht des Logos auf Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als actualer Eigenschaften in sich fassen muß. — In f. Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in j. Kirche 1855. S. 41 f. und besonders S. 93 spricht sich dagegen Sartorius treffend so aus: Aus dem Stande seiner Erniedrigung dürfe keineswegs etwa eine Verkümmernng oder Verkleinerung seiner wahren und heiligen Gottheit geschlossen werden. Es komme hier nicht sowohl physische und metaphysische, als ethische Größe in Betracht, die sich in der Demuth der Großmuth, in der Herablassung der Majestät offenbare u. s. w.

*) Die Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende. Mainz 1844. S. 338–345. Vgl. meine Entwicklungs gesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1839. A. 1 S. 177 f. und A. 2. II. S. 811. 812.

allmählicher Entwicklung, das, von ihm stammend, ihm nichts Fremdes war. Diese unendliche Liebe war eine ganz rückhaltlose Hingabe an die Menschheit, die nicht mehr etwas für sich behalten wollte. Wie in dem irdischen Abbild rückhaltloser Hingabe in der Liebe, der Ehe, aus dem doppelten Ich, aus der gemeinsamen Liebe ein drittes Ich hervorgeht, so geht aus der liebevollen Vereinigung der Gottheit und Menschheit, vermittelt durch den Glauben der Jungfrau Maria, der Gottmensch hervor. Die Existenzform des Göttlichen, die *δόξα*, hat er in Jesu nicht mehr, aber doch sein innerstes Wesen, die Liebe, bewährt und bewahrt. Und wie von Seiten der Liebe diese Menschwerdung nothwendig war, indem nur in ihr ihre wahre Unendlichkeit offenbar wurde, so war sie es auch von Seiten Gottes als Geistes betrachtet. Des Geistes Leben und Wesen ist Selbstobjectivirung. Jesus der Gottmensch ist die Selbstobjectivirung Gottes bis in die alleräußerste Aeußerlichkeit und Endlichkeit hinein, so daß diese dem Wesen Gottes nicht mehr äußerlich und fremd ist, sondern in dem Gottmenschen zum Momente des göttlichen Lebens selbst gemacht. Es gehörte zu dieser Kenosis, daß er im Augenblick der Menschwerdung und Verendlichung frei auf die Klarheit des Gottes- und Selbstbewußtseyns bis dahin verzichtete, wo er auf dem Wege der menschlichen allmählichen Entwicklung wieder dazu gelangte. Mit der Fülle seines Gotteswesens und Lebens trat er in die Menschheit ein, um auf dem Wege jener Entwicklung Alles zu erringen und zu besitzen. Diese Entwicklung ging durch Wahlfreiheit, sie war im innersten Wesen wahrhaft frei, sofern diese ununterbrochen sich für das Göttliche bestimmte. Seine Entwicklung ging von innen heraus, das Aeußere gab nur die Anregung. So trat die mit ihm geborene Fülle des Logos von innen heraus in sein Selbstbewußtseyn, es erleuchtend und erweiternd. Die sich stets erneuernde Dahingabe an den Vater war in jedem Augenblick ein Fortschritt seiner Verklärung, die absolute Verherrlichung seiner Leiblichkeit aber konnte nur das Ergebnis des ganzen vollendet heiligen Lebens unseres Herrn seyn.

König will nicht ein Aufgeben der inneren Fülle des Logos, sondern der auf die Welt bezüglichen *δόξα*, der Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart, noch weniger, wie er mehrfach ist verstanden

worden, eine Umsetzung des Logos in einen Menschen, wobei für die Menschheit höchstens die Bedeutung der Erscheinungsform (μορφή) bliebe, sondern er läßt den Logos nur sich verendlichen Behufs der leichteren Einigung mit einer endlichen Creatur; durch die Fülle des immanenten Logos läßt er den durch Wahlfreiheit hindurchgehenden Menschen bestimmt und gefördert werden*). Freilich was er zu Christi σῶς rechne, zu dem Angenommenen, läßt er unklar, und sagt auch wieder, der Logos selbst entäußerte sich so, daß er durch Wahlfreiheit hindurch ging, um sich zu sich selbst herzustellen, was auf Einerleiheit, nicht bloß Einheit des entäußerten Logos und der menschlichen Seele hinzuweisen scheint**). Lößlich ist, daß er die Menschwerdung in Gottes unendlicher Liebe und Geistigkeit zu begründen sucht und Christi Entwicklung als eine von innen heraus sich vollbringende ansieht. Ob aber solche Selbstverendlichung bis zur Bewußtlosigkeit der Liebe wirklich gemäß sey, werden wir später zu sehen haben.

Bald nach König, ihm an christologischer Gelehrsamkeit überlegen, hat Thomastius eine verwandte Ansicht aufgestellt. Wir werden aber erst nachher von ihm reden, weil er der eifrigste, wenn auch nicht folgerichtigste Vertreter dieser Ansicht ist, andererseits aber beanspruchen darf, daß diejenige seiner Darstellungen besonders berücksichtigt werde, die er in großer Ausführlichkeit zuletzt in dem kürzlich erschienenen zweiten Theil seiner Dogmatik gegeben hat.

Ursprünglich nämlich***) hatte er, wie es scheint in Verwandtschaft mit der Lehre Hofmann's vom göttlichen Geist als einem zur Bildung menschlicher Wesen sich besondernden, gemeint: Wie in jedem Menschen den Grund der adamitischen Persönlichkeit das göttliche Pneuma bilde, so habe in Christus der Logos, nämlich mit Ausziehung seiner δόξα sich, sein absolutes Leben zum Grunde einer menschlichen Natur gemacht. Der so entäußerte, mit

*) Wir werden finden, daß Spätere, namentlich Thomastius selbst diese Einwirkung des Logos bei ihrer Lehre von der Kenosis fallen lassen und das Wirken des h. Geistes auf Jesus an die Stelle setzen.

**) Fremdartig und wohl nicht genug bedacht ist sein Bild von der Ehe und dem dritten Ich; zumal das letztere in Christus ein anderes Ich setzen würde, als im ewigen Logos. Da dieß gegen seinen eigenen Grundgedanken ist, so legen wir darauf kein weiteres Gewicht.

***) Christolog. Beiträge 1845.

einer menschlichen Natur vereinigte (ja die Stelle des Pneuma bei uns in ihr einnehmende) Logos sey nun die Potenz oder der Keim der ganzen gottmenschlichen, nach den Gesetzen unserer Natur verlaufenden heiligen Entwicklung gewesen. Von mehreren Seiten*) seiner Darstellung halber in Anspruch genommen, hat Thomasius sie später mehrfach modificirt, auch das Apollinaristische derselben fallen gelassen**): ob aber diese später angebrachten Emendationen die Consistenz seiner Ansicht vermehrt haben, wird später erhellen.

Dem Gedanken, durch die Kenosis des Logos die christologischen Probleme zu lösen, bleibt in seiner einfachsten, ursprünglichen Form unter den Genannten am treuesten Gaupp***). Treffend tadelt er unter Anderem an der alten Christologie, daß bei ihrer Lehre von der Einigung der Menschheit mit dem Logos durch ihre Erhöhung zu wenig der anthropologische Unterbau bedacht worden sey. Zu den wesentlichen Eigenschaften der Menschheit, die sie nie verliere, hätte vor Allem Vernünftigkeit und Freiheit, das göttliche Ebenbild, gerechnet werden müssen, statt auf Nebendinge bei ihr das Gewicht zu legen und dann für eine wesentliche Mittheilung der göttlichen Attribute die menschliche Natur unempfindlich und kalt zu setzen. An die Spitze wäre eine anthropologische Anschauung zu stellen, kraft welcher die menschliche Natur auf dem Wege der Heiligung und Verklärung durch den Geist Gottes einer himmlischen Erweiterung bis zur Aufnahme der ganzen Fülle der Gottheit in sich fähig sey, ohne je als menschliche Natur aufzuhören, sofern diese ihrem Wesen nach zwar Endlichkeit sey, aber auch Gefäß der Einwohnung Gottes (S. 101—103). Aber diese Einwohnung läßt er nun durch Selbstentäußerung sich vollziehen. „Menschwerdung wäre Widerspruch, wenn die Continuität des göttlichen Selbstbewußtseyns nie unterbrochen wäre.“ Diese Entäußerung wirke, daß der Gottessohn selbst sich zum Menschenggeist constituirte, Seele (d. h. $\psi\upsilon\chi\eta$) im Unterschied von $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) und Leib durch den heil. Geist

*) Schneckenburger in Tholucks literar. Anzeiger 1846. Nro. 17 ff. erweitert in der Schrift z. kirchl. Christol. 196 ff. Liebner, d. christl. Dogmatik aus dem christol. Princip 1849. S. 16 ff. S. 292. 308 ff. 340. Meine Recens. v. Thomasius Beitr. in Reuters Repert. 1846. Jan.

**) Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Mai 1846. Jan. 1850. Dogmatik II.

***) Die Union 1847. S. 27—38. 72—81. 96—117.

von außen annahm und hiemit einer rein menschlichen Entwicklung sich unterzog (S. 114). In unbefangener Weise bekennt sich dann Gaupp auch zu dem in dieser Theorie latenten Subordinatismus. „Auch nach seiner Gottheit war der Vater größer als der Gottessohn.“ Obwohl seine Erzeugung unveränderlich ist, obwohl figura dei seinem Wesen nach bleibend, konnte er doch sogar das persönliche Sicheerreichen und Seinselbermächtigseyn, das in der Idee des Ich gegeben ist, eine Zeitlang von sich thun und seiner eigenen göttlichen Natur sich so zu sagen entfremden, um einerseits als stilles gottleidentliches schweigendes „Seyn“ im Vater zu ruhen, andererseits sein Ich als menschliches Ich menschlicher Entwicklung unterworfen und mit einer menschlichen Natur überkleidet, neu zu constituiren und hervortreten zu lassen. Da war all seine Majestät mit all seinen göttlichen Eigenschaften gleichsam beim Vater niedergelegt und aufgehoben, damit er von nun an ganz Mensch seyn könne (S. 114). So hätten wir einen Logos ohne die göttlichen Eigenschaften (deren Einheit sonst die göttliche Natur heißt), weil sie allerdings nicht zugleich Eigenschaften eines beginnenden Menschenlebens seyn können. Aus demselben Grunde aber denkt er den Logos auch ohne das Sichselbsterreichthaben, Seinselbstmächtigseyn; und so erst jetzt allerdings der Logos der vollen Wahrheit der Menschheit kein Hinderniß mehr entgegen. Freilich liegt nun bei dieser folgerichtigen Depotenzirungslehre die Frage nur zu nahe: Wenn der Logos seine Natur und sein Ich aufgegeben, was ist von ihm selbst übrig geblieben? Gaupp antwortet: das Seyn, aus welchem er nun als gemeinsames Ich beider Naturen sich entwickeln soll. Alles Niedergelegte soll er als Mensch wieder erringen und verdienen. Da ein neben seinem menschlichen Bewußtseyn hergehendes (d. h. es überragendes) göttliches Bewußtseyn in Christus schlechthin zu negiren, andererseits aber behufs des Werdens eine stetig fortgehende Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die Menschheit anzunehmen sey, so müsse der h. Geist als vermittelndes Princip anerkannt werden. In der Vollendung aber empfangen auch die Menschheit die göttlichen Prädicate*).

*) Die Allgegenwart denkt er als Alles durchstrahlende Atmosphäre der Kraft und göttlichen Wirkungen der an einem Ort begrenzt bleibenden Menschheit Christi.

Ähnlich sagt auch Delitzsch*), der Logos habe sich bis auf die Wurzel des Wesens der Gottheit reducirt (welches in jeder der drei Personen der Wille sey, der sich selbst zum Bewußtseyn als prius verhalte.) Er habe sich auf diese unterste Basis, diese primitive Potenz, diesen Alles beschließenden Grund seines Wesens zurückgezogen und so mit Entäußerung seiner Wesensentfaltung (offenbar nach dem Zusammenhang auch seiner Hypostase) sich zum Subjecte einer menschlichen Persönlichkeit machen und sich selbst in einem Bewußtseyn gegenständlich werden können, welches, obgleich es sein nunmehriges Doppelwesen zum Inhalt habe, doch kein doppeltes, sondern ein einziges sey. Er nennt das auch (wie der alte Sabellianismus) eine Systole, eine Einziehung der göttlichen Wesensentfaltung. Er treffe in dieser Lösung des Problems „auf psychologischem Wege dahin gelangt“ (?) mit Thomasius und Hofmann zusammen**).

Nach R. G. Hofmann ist die unbekannte göttliche Größe, die in der Offenbarungswelt (in Christus) Sohn heißt, schon behufs der Schöpfung aus Gott herausgetreten, Gott in eine Kenosis eingetreten, um die endliche Welt zu schaffen. Wie überhaupt nach ihm die Trinität zwar reale Divergenz in Gott, aber nur der Welt wegen, oder deßhalb da ist, weil Gott urbildliches Weltziel seyn wollte, so ist ihm namentlich, was die Kirchenlehre Sohn nennt, nichts Andres als verendlichter Gott. Vom

*) System der bibl. Psychol. 1855. S. 204 ff.

**) Es sey das kein neuer Gedanke, sondern, wie Thomasius zeige, die rechte Consequenz der altkatholischen und lutherischen Christologie. Daß er nicht neu ist, erhellt allerdings aus der Geschichte der Christologie hinreichend; schon Athanasius hat dawider zu streiten gehabt; aber wie das, was von der Kirche, als es neu war und so oft es erneuert wurde, verworfen ward, die rechte Consequenz der Kirchenlehre heißen dürfe, das müßte von Thomasius historisch befriedigender bewiesen seyn, bevor es, wie es bei Einigen Sitte zu werden scheint, ohne Weiteres zu adoptiren wäre. — Ferner soll durch diese Selbstreduction des Logos „bis auf die Wurzel“ die kirchliche Trinitätslehre nicht afficirt seyn; denn er bleibe trotz der Systole seiner Wesensentfaltung der andere göttliche Wille, in welchem der urbildliche Wille des Vaters sich spiegle und der die Wesensfülle des Vaters zu seinem bewegenden Inhalt habe. Anders bei Seite lassend möchte ich hier nur fragen: hat Delitzsch bei der Behauptung seiner Zusammenstimmung mit der Kirchenlehre nicht vielleicht doch das Athanasianische: non tres aeterni, immensi, omnipotentes vergessen?

innergöttlichen Wesen wissen wir nach Hofmann nichts, auch die h. Schrift lehrt darüber nichts Näheres: aber Gott ist aus Liebe aus sich selbst herausgetreten und hat sich verendlicht, „ist in Ungleichheit mit sich getreten,“ um Princip der Welt zu werden, in der er „sich selbst vollziehen will“ als ihr Urbild*). Dieses Individuum (denn als Individuum steht dieser entäußerte Gott, der sich zur Grundlage des Weltanfangs gemacht hat, da), ist zwar überweltlich höher als sie, ja auch wesensgleich mit Gott: aber beides nicht wesentlich anders, als es auch im Gebiete des Arianismus anerkannt wurde, dem ja auch der durch Gottes Willen aus Gott hervorgegangene Logos endlich, aber nicht selten, kraft der Wesensgleichheit mit Gott, auch das angeblich erforderliche Werkzeug zur Welterschöpfung, ja die Welt selbst in ihrer principiellen Einheit war. Bekanntlich legte der Arianismus ein großes Gewicht darauf, daß der Logos wandelbar und veränderlich (*τρεπτός*) sey; er unterschied von ihm den unwandelbaren, nicht gewordenen, nicht gezeugten Gott. Bei Hofmann ist nicht minder dieses Individuum, das endlich und doch zugleich ein Gott ist, wandelbar, jedoch kraft seines Willens. In diese Wandelbarkeit aber wird doch auch Gott überhaupt in dem Maße hineingezogen, als jenes Individuum sein Fürsichbestehen außer Gott einer Selbstverendlichung Gottes, nicht aber nur einem schöpferischen Acte desselben verdankt, zu dem der Arianismus immer wieder hinschwanzt, um nicht in Gottes Wesen selbst das *Τρεπτόν*, sey es in Form der Emanation oder *ἀποκοπή* eindringen zu lassen. Aber hieran, und an dieser Wandelbarkeit Gottes meint Hofmann keinen Anstoß nehmen, auch keine Vermischung Gottes und des Endlichen befürchten zu müssen, wenn nur Gottes Wille an der Spitze steht, der sich selbst zu wandeln die Macht hat.

Von dieser Macht soll dann jener schon für die Welterschöpfung zur Endlichkeit entäußerte Gott der Sünde halber den weiteren Gebrauch gemacht haben, daß er, der zuvor überweltlich und Macht über die Welt, obwohl in Ungleichheit zum innern trinitarischen Verhältniß gewesen war, kraft einer zweiten Kenosis Knechtsgestalt annahm; „das Prädicat“ *θεός* mit dem „Prädicate“ *άνθρωπος*

*) Hofmann, Schriftbeweis I, 234 ff. 241. II, 1. S. 20.

πὸς oder σὰρξ vertauschte. „Er hat (nun) aufgehört, Gott zu seyn, um Mensch zu werden*)." Die Menschwerdung ist also ein Annehmen des „Prädicates" Mensch, statt des „Prädicats" Gott, mittelst seines Aufhörens, Gott zu seyn. Eine Identität des zuvor Ueberweltlichen und des Entäußerten, die mit diesen Worten geläugnet scheinen könnte, will er natürlich im Wesentlichen doch festhalten, er bleibt also der eigentliche Kern dessen, was nun mit dem Prädicat Mensch bezeichnet wird, die ohne Zweifel als göttlich gedachte Substanz; dieses Individuum hat aber die göttlichen Eigenschaften (Prädicat) aufgegeben und dafür die menschlichen angenommen. Der Entäußerte hat sich zum bloßen Sein, der Potenz reducirt, die actuelle Gestaltung dieses Seins, d. h. seine Existenz ist fortan menschlich. Freilich sieht solche Annahme bloßer „menschlicher Prädicate ohne menschliche Substanz oder Seele ziemlich doctisch aus; die Christologie wird dabei zur bloßen Theophanie. Allein Hofmann ist überzeugt, daß man „alle Formeln aufgeben müsse, welche aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet sind**)."

*) Schriftbew. I. 146.

**) II, a. S. 21. Es ist damit zu vergleichen, daß er über Christi Seele sich auszusprechen offenbar nicht ganz absichtslos vermeidet. II. 1. S. 36 f. Er sieht in dem Leibe aus Maria nur jenes zur Leidenthätigkeit und zur Fähigkeit wie Bedürftigkeit der Entwicklung herabgesetzte göttliche Individuum, aber keine menschliche Seele, indem vielmehr dieses Individuum die Stelle der Seele vertritt und um der angenommenen menschlichen Prädicate des Werdens u. s. w. sowie des Leibes willen Mensch heißt. Wenn der Name Mensch hier nicht ganz abusiv gebraucht seyn soll, so sagt diese Theorie, der seine Actualität zur Potenz herabsetzende Gott sey eben damit an ihm selbst Mensch, oder umgekehrt, der Mensch sey potenzieller, entwicklungsbedürftiger Gott. Doch dieses und was daran hängt, liegt außerhalb der Erörterungen, vielleicht auch des Gesichtskreises Hofmann's. Da aber Hofmann, vom Leibe abgesehen, zu keiner Menschheit Christi, sondern nur zu menschlichen Prädicaten des Logos kommt, so ist damit schon entschieden, daß dieses „menschliche" Individuum nicht zu einer Selbstständigkeit Gott gegenüber kommen kann, wie das Werk der Versöhnung sie fordert. Die stellvertretende Sühne würde nothwendig zum bloß epideiktischen Spiel, wenn der Menschensohn nicht wahrhafter Mensch mit menschlicher Seele ist, der in Kraft des Logos die Sühne darbringt, sondern nur ein verhüllter Gott. Anstatt der Sühne bleibt diesem werdenden Gott nur die Darstellung des Gehorsams übrig, wodurch die Gemeinschaft mit Gott soll hergestellt werden. Die Mängel in Hofmann's Versöhnungslehre hängen also mit

So meint auch Ebrard, der sich seiner christologischen Ein-

denen seiner Christologie enge zusammen. Gegen die Wendung der Kenosis, wornach durch sie der Logos menschliche Seele soll geworden seyn, wie sie manche Neuere, Ebrard, Hofmann, Liebner u. s. w. vertreten, bemerke ich noch einiges Weitere um zu zeigen, daß sie den Schein der Vereinfachung des christolog. Problems gar zu theuer erkauft. Vor Allem, weil da nicht wirklich Christus uns wesensgleich, sondern ein in einem Menschenleibe wandelnder Gott ist. Damit tritt diese Theorie einer wichtigen Grunderkenntniß der neuern Christologie, nämlich von der vollen Wahrheit der menschlichen Natur entgegen und stellt sich auf die Seite der antiken Christologie, die dem Göttlichen ein einseitiges Uebergewicht gibt, und die eine Seite der anderen für die unio opfert. Nähme man auch an, daß in allen Menschen Gottes Geist die eigentliche Seele sey, so würde das, wenn es überhaupt noch auf christlichem Boden soll zulässig seyn, doch jenen Mangel nur maskiren, nicht heben. Denn es müßte doch dann wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen der Einwohnung des Pneuma im Menschen von Adam her und der in dem Christen, und wiederum dieser von der Einwohnung des Logos in Christus gemacht werden. Da würde dann aber die Wesensgleichheit Christi mit uns (die für uns in der Annahme seiner wahrhaft menschlichen Seele liegt), nicht mehr zu behaupten seyn, wie sich auch bei Apollinaris zeigt, Christi Seele wäre vielmehr ewig real präexistent, was die unsrige nicht ist. Wo aber die Annahme von der allgemeinen Göttlichkeit der menschlichen Seele nicht statt findet, wäre der wesentliche Unterschied der Menschheit Christi von der unsrigen noch einleuchtender. Nicht minder würde der menschlich-ethische Charakter der Person Christi aufgehoben, wenn er nach innen angesehen nur ein im Leibe wandelnder Gott wäre. Es ist zwar namentlich an Liebner das Bestreben rühmlich anzuerkennen, der Menschheit Christi den ethischen Charakter, die Allmähligkeit und die Freiheitsentwicklung dennoch zu sichern und zu dem Ende läßt er des Logos absolute Freiheit und Heiligkeit vielmehr zu einer sich zeitlich entwickelnden werden mittelst der Kenose. Allein der potentielle Gott oder Logos wird nie und nimmer so wie eine menschliche Seele, durch den Freiheitsprozeß, die Wahl u. s. w. hindurchgehend gedacht werden können. — Die Längnung der menschlichen Seele entzieht uns überdem, wie schon die alte Kirche sah, ein wichtiges Mittelglied, das die göttliche Natur mit dem Leibe verbindet. Noch mehr aber erschwert sie den Schluß der Christologie. Denn der zum menschlichen Pneuma gewordene Logos verdankt sein Menschseyn nur einem Mangel, dem er sich freiwillig unterzogen; die wirkliche Menschheit ist da, vom Leibe abgesehen, nur ein minus seiner selbst, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. Hat er daher in der Vollendung sich zu sich selbst hergestellt, so hat jenes minus aufgehört, so ist er nicht mehr menschliche Seele, außer in dem Sinn, daß der Logos an ihm selbst ewig auch Mensch wäre. Am Schlusse haben wir so nur den absoluten Logos selbst in verkörperter Leiblichkeit als seinem Gewande.

stimmung mit Hofmann bewußt ist und freut*), nur aber wie Gaupp diese Theorie der reformirten Kirche als die ursprüngliche vindiciren will (mit gleichem Unrecht, als wenn man sie als lutherisch prädiciren wollte): die Entäußerung des Sohnes sey so zu denken, daß an Stelle der göttlichen Actualität oder Existenzform des Logos die ihn verkleidende menschliche trat, nur daß er noch offener eine vom Logos verschiedene menschliche Seele in Jesu läugnet. Vielmehr nennt er den in einem Leibe wandelnden Logos, den gleichsam incognito reisenden Königssohn, sofern er nicht mehr absolut, sondern werdend ist, einen Menschen, weil er eine Zusammenfassung gewisser menschlicher Prädicate, „menschliche Existenzform“ angenommen.

Diese Kenosis vertritt auch L i e b n e r in geistvollerer, speculativerer Form und zwar so, daß sie an ihr selbst Menschwerdung seyn soll**). Aber er sucht sie denkbarer zu machen und eine Verwandlung Gottes in ein niedrigeres Wesen oder in eine bloße Potenz seiner selbst zu vermeiden mittelst seiner trinitarischen Substruction. Danach ihm der Sohn gemäß dem Prozeß der Liebe in Gott ewig seine Fülle hingibt an den Vater, der sie dann aber ebenso ewig in ihn zurückströmt, so besteht vielmehr die Kenosis des Logos nur darin, daß jener Liebesprozeß in seinem ewigen Verlaufe momentan, nämlich für die Zeit des Werdens des Menschgewordenen angehalten oder sistirt wird, von Seiten des Vaters, aber mit Einwilligung des Sohnes. Die Wiedererfüllung des Sohnes unterbleibt der Menschwerdung zu lieb eine Zeitlang; der Vater hält sie gleichsam an sich und läßt sie nur so wieder eintreten, daß der zur bloßen göttlichen Form, oder zur bloßen Gottempfänglichkeit und damit Mensch gewordene Logos auf dem Wege der Religion und des Gehorsams, mit Freiheitsentwicklung, in die er einging, die göttliche Fülle, die er zuvor hatte, wieder an sich zieht, um sie auch dem Leibe, den er angenommen, zu Gute kommen zu lassen und durch ihn der Menschheit und Natur. Sofern der trinitarische Prozeß in Gott, nach Liebner, ewig voraussetzt, daß wie die

*) In Herzogs Realencycl. Art. Himmelfahrt. Vgl. Christl. Dogm. II. S. 34 ff. 143 ff.

**) Christl. Dogm. I, 286 ff.

göttliche Fülle so eine Empfänglichkeit für sie da sey, aus welchem Beidem zusammen er das ewige Wechselspiel der göttlichen Liebe in Nehmen und Geben ableitet: so sagt er, es sey in Gott selbst das Urbild der Religion, das zugleich Urbild der Menschheit sey, ewig enthalten, und nur in diesem Sinn will er von einer Ur-menschheit, oder einer ewigen Menschheit in Gott reden, während dagegen die Sphäre der empirisch-realen Menschheit erst durch das Eingehen in Zeit und in Allmählichkeit der Entwicklung, selbst der ethischen, betreten wird *).

Diese Theorie hat sich auch exegetisch zu begründen versucht, aber freilich wenig genügend **).

*) Hierzu bemerke ich Folgendes. Gottempfänglichkeit ist nicht überall sich selbst gleich, sie durchläuft im Menschen sehr verschiedene Stufen; es gibt eine unbewusste und eine bewusste, eine physische und eine gewollte. Bis zu welcher Art der Gottempfänglichkeit soll sich nun der Logos reducirt haben? Hat der Logos nur seine Fülle aufgegeben, die absolut lebendige Gottempfänglichkeit aber behalten, so will das nicht zusammenpassen mit den Anfängen des Menschen, wo die Gottempfänglichkeit weder bewußt noch gewollt seyn kann. Dehnt man aber die Kenosis auch noch auf die Gottempfänglichkeit aus, so hätte er aufgehört das Urbild zu seyn, und so wäre dem trinitarischen Logos das Unmögliche angeschlossen, daß er auf eine Zeitlang auch auf das gottempfänglich seyn Wollen verzichte. Diesem könnte man nur entgehen, wenn man den Act der Kenosis als fortgehend vom Logos vollzogen ansähe, wie fortwährend von ihm erlitten. Hievon unten ein Mehreres. — Dem Subordinationismus sucht Liebner dabei durch die Lehre zu steuern, daß auch der Vater und Geist eine Einheit von Empfänglichkeit und Fülle seyen wie der Sohn; namentlich seyen sie nicht minder für den Sohn und seine Fülle empfänglich, als er für sie; ja er bedinge durch seine Hypostase die ihrige nicht minder als sie die seinige. Aber wenn das der Fall ist, so ist die Hypostase auch des Vaters und Geistes bedroht, wenn die des Sohnes, von der sie in ihrer actualen Existenz bedingt sind, so, wie seine Theorie fordert, zur Potenz reducirt ist. Soweit als sie bedingt sind durch den Sohn, würde mit der Suspension seiner actualen Hypostase auch die ihrige suspendirt seyn.

**) Es ist auffallend, daß man bei Hofmann den „Schriftbeweis“ für seine Kenosis Gottes vor der Welterschöpfung gänzlich vermißt. Den exegetischen Beweis für die theopaschitische Theorie der Christologie und zwar diejenige Form, welche die menschliche Seele vereinerleitet mit dem Logos, hat umfassender Hahn, Theol. d. N. T. I, 1854, S. 205 ff. angetreten. Er findet im N. T. die Lehre, daß Christi Pneuma nicht wie bei allen übrigen Menschen einen zeitlichen Anfang nehme, denn nach seiner Substanz und Wesenheit sey es identisch mit dem Pneuma, welches das Wesen des Sohnes Gottes im vorweltlichen

Hier ist nun der Ort, auch die Theorie von Thomasius zu besprechen.

Zustande ausmachte, und daher ewig ist. Zeitlichen Anfangs sey es nur nach seiner beschränkten Daseynsform, durch die es Menschliches wurde. Darauf sollen Stellen, wie Hebr. 9, 14. 1 Petr. 1, 11., die Stellen von Erinnerung an vorweltlichen Zustand und vom Kommen im Fleisch führen, denn nach den Anschauungen N. T. habe die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht darin bestanden, daß dieser eine ganze menschliche Natur aus Leib und Seele bestehend, sondern wesentlich nur darin, daß er einen menschlichen Leib (σάρξ) annahm, daß der schon vorhandene präexistirende Geist Christi, natürlich in einem Zustande der Beschränkung, in einen menschlichen Leib eingegangen sey. Das menschliche Pneuma Christi habe vom Anfang seiner menschlichen Existenz an keimartig „die Fülle der Gottheit“ in sich enthalten; es sey ja nur das in den Zustand der Beschränkung eingegangene absolute Pneuma, welches das Wesen des Sohnes Gottes ausmachte. Darum habe das menschliche Pneuma Christi eine unendliche Entwicklungskraft gehabt*), vermöge deren es in demselben Grade, in welchem der Mensch Jesus überhaupt sich entwickelte, aus seiner Beschränkung wieder heraus und in den Besitz und Gebrauch der göttlichen δόξα eintreten konnte und wirklich eintrat, 1 Tim. 3, 16. Joh. 1, 14. Kol. 2, 9. So kehrt das Pneuma in seine vormenschliche absolute Vollendung zurück, nur mit dem Unterschied, daß während vorher das Pneuma Christi ohne menschlichen Leib gewesen war, es jetzt einen solchen hat. Bekanntlich hat vor Hahn die Tübinger Schule die Menschwerdung N. T. in Annahme eines Leibes verwandelt. Die Widerlegung des zu früh gestorbenen Dr. Mau in seiner Christologia N. T. hat Hahn, wenn gekannt, doch nicht gebührend beachtet. Das πνεῦμα αἰώνιον Hebr. 9, 14. sagt nicht, was er darin findet. Bezieht man es auf die göttliche Seite, so fehlt doch jede Spur von einer Depotenzirung dieses Pneuma in der Stelle. Bezieht man es auf die menschliche Seite, so behält αἰώνιον seinen guten Sinn, auch ohne in dem Wort nach Präexistenz zu suchen, vgl. Hebr. 7, 16. 1 Petr. 1, 11. redet von dem πνεῦμα Χριστοῦ in den Propheten, aber jedenfalls nicht von der Selbstbeschränkung des Pneuma in Christus, noch von einer präexistenten Menschheit Christi; mag nun das πνεῦμα von dem Göttlichen in Christus schon unterschieden seyn oder nicht, für eine Identification der menschlichen Seele Christi und des Göttlichen läßt sich die Stelle nicht anführen. — Daß das „Kommen im Fleisch“ die Verwandlung des Pneuma in eine Menschenseele bezeichne, ist ebenso wenig erweislich, so lange feststeht, daß σάρξ im N. T. auch vom allgemein Menschlichen, nicht bloß vom Körper gebraucht ist. Was nun die noch übrigen Stellen betrifft, auf welche sich auch Liebner, Thomasius u. A. berufen, so sind von Wichtigkeit nur noch die beiden Joh. 17, 5. Phil. 2, 6 ff. Auch diese aber erhalten

*) Auch unserem Geist fehlt diese nicht!

Die Grundzüge seiner Ansicht, wie er sie jetzt -- nicht ohne

den in ihnen gesuchten Sinn erst, wenn man in beiden eine gewisse Einschließung vornimmt, die nicht im Text steht, d. h. wenn man eine unverkennbare *Petitio principii* begehrt. Die Einschließung ist nichts Geringeres als die Hauptsache, nämlich, daß die *δόξα* (Joh. 17, 5.) die *μορφή Θεοῦ* Phil. 2. je so sey aufgegeben worden, daß der Logos nur als potentieller übrig blieb. Wie darf man sagen, man müsse dieses einschließen, da nur dogmatische Gründe einer bestimmten Christologie diese Abweichung von der stets hergebrachten veranlassen? Aber konnte denn nicht der Gottmensch Joh. 17, 5. sagen, die Herrlichkeit, die er schon hatte vor Grundlegung der Welt, und von der auch sein gottmenschliches Bewußtseyn bereits weiß, weil Jesus von seiner persönlichen Einigung mit dem Logos nicht erst seit seiner Verherrlichung weiß, habe er als Gottmensch noch nicht actuell und dürfe sie trotz der Einheit mit dem Logos (die nicht mit physischer unaufhaltbarer Macht wirkt) noch nicht haben, obwohl er an der noch nicht absolut verwirklichten *unio* die Potenz dazu schon hat. Ganz so heißt es auch Phil. 2, 5 ff. nicht, daß Christus je aufgehört habe in der *μορφή Θεοῦ* zu seyn, oder das Gottgleichseyn aufgegeben, sondern nur, daß er in diesem Reichthum und dieser Höhe stehend sich nicht entzogen habe der Entäußerung und Erniedrigung. Das Subject des Satzes ist, wie die lutherischen Dogmatiker unwiderleglich beweisen (vgl. z. B. *Gerhard*, loci theol. T. III. 562—570. Schneckenburger, Dtsche. Ztschr. 1855. Oktbr.) Jesus Christus, nicht aber der Logos: denn (von allem Andern abgesehen) wie kann ein Act der Kenosis, wie der angebliche, gänzlich in's unsichtbare Gebiet fallende, den Philippern als Beispiel vorgestellt werden? oder wie kann, wenn man nicht wieder erst eine *Petitio principii* begehrt durch Einschließung einer andern Kenose, als von der wir wissen, der Logos erhöht werden (v. 9.)? In der Hauptsache ganz richtig erklärt Reuß: Die Gesch. d. h. Schriften N. T. 1853. S. 121: Die Idee der *κένωσις* liegt überall der Vorstellung des Ap. von den Leiden mit dem Gehorsam des Gottes Sohns zu Grunde, 2 Kor. 13, 4. Röm. 8, 32. Gal. 4, 4, wenn auch das Wort sonst fehlt." (*κενοῦν* bedeutet nach 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 9, 3. Röm. 4, 14. 1 Kor. 1 17. etwas wie zu nichts, zu etwas Berachtetem machen, *ἐξουθενεῖν*.) Eben daher ist auch die Hingabe oder das Opfer, welches der bringt, der in göttlicher Gestalt war, nicht Opfer dieser *μορφή Θεοῦ* und des Gottgleichseyns selbst, sondern nur die mit dieser innern Höhe sich verbindende und so den stärksten Contrast zu ihr bildende *κένωσις* und *ταπεινωσις*, die Knechtsgestalt, denn er verschmähte nicht die Ähnlichkeit mit einem gewöhnlichen Menschen in seiner ganzen äußern Erscheinung, ja ward gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Nach seiner innern Höhe und Würde, die er, um der, wenn auch noch nicht absolut vollendeten *unio* willen hatte, wäre eine ganz andere, majestätische Erscheinung das an sich Congruente gewesen; darauf hat er aber verzichtet. Nimmt man *ἀπαγγέλλον* streng nach der Formation — *γῆμος*, so bedeutet es den Act des Ansehtrahens, im Unterschied von

Einfluß von Liebner besonders in trinitarischer Hinsicht — zu rechtfertigen sucht *), sind folgende :

ἄρραγμα (das Errasste). Dann ergibt sich noch bestimmter und noch passender als der Sinn: obwohl an sich in göttlicher Gestalt sah er doch die Gottgleichheit (die seiner ganzen Person bestimmt war) nicht als Gewaltbarkeit und Eigenmächtigkeit an, d. h. er sah sie nicht in der Bethätigung des gewaltigen Machtgebrauches, sondern erniedrigte sich u. s. w. Thomajus, Christi Person und Werk II. 136. muß zugestehen, daß das Subject des Sazes der historische Christus sey, aber gleichwohl bezieht er dann wieder die Stelle auf die Menschwerdung und meint, der Gegensatz der *μορφή δόξας* gegen die *μορφή θεοῦ* beweiße, daß sich der Logos der *μορφή θεοῦ* entäußert habe durch Tausch mit menschlicher Existenzform. Als ob der Gegensatz und Contrast nicht auch bliebe, wenn zu dem bleibenden Innern, der *μορφή θεοῦ* die *μορφή δόξας*, dies scheinbar Incongruente hinzukommt. Besagte dagegen die Stelle Phil. 2. das Aufgeben der göttlichen Existenzform des Logos selbst, so wüßte ich nicht, wie man den weiteren Folgerungen ausweichen will, die Ernesti, die Theorie v. Ursprung d. Sünde aus der Sinnlichkeit, 1855, S. 263 ff. zieht.

*) Thomajus Christi Person und Werk 1855. II, S. 63 ff. 128 ff. 185 ff. 216. 232. 275 ff. Liebner, d. christl. Dogm. aus dem christol. Princip, 1849. S. 16 ff. 292. 308 ff. 340. In der Annahme einer menschlichen Seele weicht allerdings Thomajus von Liebner jetzt ab: und es ist dieser Punkt für den ethischen Charakter der Christologie wie für Christi Werk von hoher Bedeutung. Allein Th. sieht nicht, daß durch diese seine Concession an die Lehre der Kirche (und der h. Schrift) der Gewinn und das Empfehlende, was seine Theorie von der Selbstentäußerung des Logos kann zu haben scheinen, nämlich die größere Einfachheit der an die Trinitätslehre sich leicht anschließenden Christologie und die Lösung des Problems: „wie denn der Logos mit der Menschheit eine Lebensseinheit werden könne,“ verloren geht. Haben wir eine menschliche Seele und daneben einen depotenzirten Logos, so ist durch die Depotenzirung nicht bloß nichts zur Erklärung der Einigung beider gethan, sondern diese wird nun um so schwieriger, ja unmöglich. Denn da der Logos so gänzlich sich entleert haben soll, daß er die Menschheit in ihren Anfängen nicht mehr überragt, so kann er ihr auch nichts geben, noch ihre Entwicklung leiten. So hilflos denkt Thomajus den Logos in seinen gottmenschlichen Anfängen, daß er auf den h. Geist und seine Einwirkung auf ihn für dessen Entwicklung recurriren muß. Vorans erhellt, daß es nicht genug bedacht ist, wenn man das „Sichbedecken des Logos und der Menschheit“ jetzt häufig als die oberste christologische Forderung aufstellt. Denn ein Werden des Gottmenschen in immanenter Entwicklung (nicht bloß wie das Werden Anderer durch des h. Geistes Einwirken) wird gerade durch ein absolutes sich Bedecken beider Größen von Anfang unmöglich, wogegen das anfängliche „Überragen“ des Logos für ein gottmenschliches Werden den Impuls bildet; die relative Nochnichtvollendung der unio mit dem

Der Sohn Gottes habe die Menschheit nicht aus sich heraus oder sich in sie umgesetzt, denn der ewige Logos sey weder schon an sich Mensch, noch habe er sich verwandelt in einen Menschen. Im letzteren Fall wäre er nicht aus unserem Geschlecht, aber auch nicht mehr Gott. Sondern die Menschwerdung habe den Unterschied göttlichen Wesens und menschlicher Art zu ihrer Voraussetzung. Die Menschheit ist angenommen. Der ewige Sohn Gottes, der nicht Natur, sondern Person ist, hat, ohne sich in seiner Gottheit oder die Menschheit in ihrer Creatürlichkeit aufzuheben, sich in ein Verhältniß zu ihr gesetzt, wodurch eine wirkliche persönliche Lebenseinheit entstand. (S. 63 ff.) Wie hat er das erreicht? Dadurch daß die Menschwerdung nicht bloß Assumtion der menschlichen Natur, noch weniger eines menschlichen Individuums ist (S. 121). Es gehörte dazu ein Weiteres, Selbstbeschränkung des Göttlichen, sowohl in seiner Seyns-, als seiner Wirkungsweise (S. 128—131). Bleibt der ewige Sohn Gottes in der endlichen assumirten Natur, in seiner göttlichen Seyns- und Wirkungsweise, in seiner überweltlichen Weltstellung, in der Unbeschränktheit seines weltumfassenden Waltens, so bleibt noch eine Duplicität; das Göttliche überragt das Menschliche wie ein weiter Kreis den engeren, deckt sich nicht mit seinem gottmenschlichen Thun im Stande der Erniedrigung, sondern steht gleichsam hinter dem historischen Christus oder schwebt über ihm. Da ist also noch eine zwiefache Seynsweise, ein gedoppeltes Leben, ein gedoppeltes Bewußtseyn. Da ist oder hat der Logos im Status exinanitionis noch immer etwas, das nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung aufgeht. Das scheint aber die Einheit des Ich zu zerstören, wenigstens kommt es zu keiner vollständigen Durchdringung beider Seiten (für die irdische Zeit), wir erhalten nicht das Subject, in welchem Gott in seiner Total-

Logos ist die Voraussetzung, welche nach beiden Seiten hin den Proceß der Einigung sollicitirt und im Fortgang erhält. Mit diesem Werden der Unio ist wohl vereinbar, daß der Logos mit diesem Menschen, soweit derselbe verwirklicht war, stets in Unio stand. Die Assumptio ist Bedingung der Incarnatio; was aber noch nicht wirklich ist, kann auch noch nicht assumirt seyn (3 B. Selbstbewußtseyn im Anfang). Folglich ist die Unio doch jedenfalls, als eine sich steigendsetzende zu bezeichnen. Es gehört zu ihrer Vollkommenheit nicht bloß, daß der Logos, sondern auch daß dieser Mensch sie wisse und wolle.

lität, die Fülle der Gottheit, wie sie in dem Sohne subsistirt, Mensch geworden ist.

Da nun andererseits der Doketismus unausweichlich wäre, wenn der Sohn seine Fülle der Menschheit gleich mitgetheilt hätte, so muß Gott sich zur wirklichen Theilnahme an der uns eignenden Seynsweise bestimmt haben (S. 130), was Thomasius in den Satz meint umsetzen zu müssen: Der ewige Sohn, die zweite Person der Gottheit habe sich selbst in die Form menschlicher Umbschränktheit, in die Schranke einer zeiträumlichen Existenz dahingegeben, es sey also die Assumption zugleich Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes. Diese Selbstbeschränkung beziehe sich nicht bloß auf die Weltwirksamkeit des Logos mit Allgegenwart und Allwissenheit, sondern „das absolute Leben, welches das Wesen der Gottheit ist, existirt nun in der engen Begrenzung eines menschlichen Lebens, die absolute Heiligkeit und Wahrheit, diese Wesensbestimmtheit Gottes entwickelt sich nun in der Form menschlichen Denkens, die absolute Liebe hat menschliche Gestalt angenommen, sie lebt als menschliches Gefühl im Herzen dieses Menschen, die absolute Freiheit in der Form menschlicher Selbstbestimmung.“ Der Sohn Gottes existirt nirgends mehr seit dem Act der unio außerhalb dieses Menschen, hat sich keinen Machtbesitz, kein besonderes Bewußtseyn, kein Fürsichseyn vorbehalten. Er ist in der Totalität seines Wesens Mensch geworden, seine Existenz und Lebensform ist die eines geistleiblichen zeiträumlich bedingten Menschen (S. 183. 184. 216.). Und nicht bloß des Gebrauches, sondern auch des Besizes der in der Welt activen göttlichen Eigenschaften habe sich der Sohn Gottes begeben. Allerdings nun machen, wenn auf solchem Wege von Anfang an die absolute gottmenschliche Einheit gesichert werde, Zustände, wie das Versinken in Schlaf und in die Nacht des Todes, besonders aber die Anfänge dieses gottmenschlichen Lebens einige Schwierigkeit. Denn mit dem Leben eines Fötus soll der Logos sich decken, er soll nicht mehr für sich behalten haben, als was auch dieser Menschenkeim haben kann, und daß dieser kein Bewußtseyn, also auch kein Selbstbewußtseyn hat, ist auch für Thomasius nicht zweifelhaft. Aber statt an solchem Sichversenken des Logos in Bewußtlosigkeit und Schlaf und Tod irre zu werden, hilft Thomasius mit der Aufforderung,

daß wir unser Bewußtseyn versenken sollen in dies Wunder der göttlichen Liebe, das bei seiner Theorie sich ergebe.

Thomasius bleibt bei Alle dem in thesi dabei, der Logos habe sich in die Schranke eines zeiträumlichen Daseyns, unter die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung u. s. w. dahingegeben, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu seyn (S. 130 f.). Das lautet vorsichtiger als Hofmanns Wort: „Er hat aufgehört, Gott zu seyn, um Mensch zu werden.“ Thomasius glaubt daher auch vor dem Verdammungsurtheil der F. C. 612, XX. ell. 773, 49. wohl bestehen zu können. Die F. C. wolle nur eine solche Selbstentäußerung des Logos verwerfen, deren Folge das Aufgeben des göttlichen Wesens und der Gottheit des Logos sey. Das sehe sie, aber mit Unrecht, in der von ihr getadelten Entäußerung der göttlichen Attribute. Allein bei seiner Meinung bleibe der Logos ganz er selbst, der Sohn Gottes, wesentlich Eins mit dem Vater, das absolute Leben, die absolute Wahrheit, Heiligkeit, Liebe, dasselbe Ich, das im Anfang war und Gott war (S. 181). Auch wenn der Logos sein absolutes Selbstbewußtseyn aufgebe, so bleibe er doch dasselbe Subject „oder dieselbe Person“, denn „Selbstbewußtseyn sey nicht so viel als Person.“ Außerdem geschehe die Selbstbeschränkung aus Liebe, sie sey also nicht Verneinung, sondern Bethätigung seines Wesens, das als sein schlechtthin mächtiges Selbst zu denken sey, das sich selbst diese Bestimmung (d. h. den Mangel des Selbstbewußtseyns u. s. w.) gibt und also darin bei sich selbst bleibt.

Wenn die alte Kirche für die göttliche Natur unbedingt an dem ἀτρέπτως, ἀαλλοιώτως festhält und auch die Concordienformel S. 773, 49. sagt: Quantum ergo ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso nulla sit ut Jacobus testatur 1, 17. transmutatio divinae Christi naturae, per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accessit, vel decessit, et per eam in se vel *per se* neque diminuta neque aucta est, so hat sie damit deutlich genug gesagt, daß sie die göttliche Natur selbst gänzlich von der Entäußerung will frei denken; sie verwirft sie auch sofern sie als Selbstbethätigung möchte vorgestellt werden. Es ist aber ferner auch unrichtig, daß die F. C. die Selbstentäußerung der divina natura nur insofern verwirft, als

dieselbe ein Aufgeben des göttlichen Wesens und der Gottheit des Logos sey. Denn F. C. 612, XX. wird gerade eine solche Ansicht verworfen, welche jene Kenosis der göttlichen Natur so meint denken zu können, daß die Gottheit als Potenz doch bleibe und seiner Zeit sich zum Actus wieder herstelle; sie verwirft mit einem Wort gerade die Theorie von Thomasius in ihrem Kernpunkt und nichts Anderes. Denn so sagt sie: *Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi Matth. 28. 18. mihi data est omnis potestas etc. horribili et blasphemata interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: Quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum Divinitatem deposuisset et exuisset.* Hac enim doctrina — dudum damnatae Arianæ haeresi via de novo sternitur. ut tandem — — Christus totus, quantus quantus est, una cum salute nostra amittatur etc. Hier wird schon eine Ansicht, welche uns des Logos Allmacht im Himmel und auf Erden auf eine Zeit lang beschränkt und also läugnet, so entschieden abgewiesen: was wäre wohl hienach für ein Urtheil über eine Ansicht zu erwarten, welche dem Logos sogar sein Selbstbewußtseyn auf eine Zeit lang abspricht, und sich nicht scheut, die Bewußtlosigkeit des Schlafes oder Todes und die des Kindes in Mutterleib auch dem ewigen Logos zuzusprechen? Wir sind keine Vertreter der Fehlsichtigkeit der F. C.; aber Thomasius wird sich schon gefallen lassen müssen, nach dem Maße, womit er zu messen pflegt, selbst gemeissen zu werden. Vergeblich deckt er sich mit der Unterscheidung zwischen den göttlichen Attributen, die der Kenosis können unterworfen werden, und zwischen dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Denn er vertheidigt sonst eifrig und mehr als richtig ist, die lutherische Dogmatik gegen den Verdacht, eine Trennbarkeit der göttlichen Eigenschaften vom göttlichen Wesen bei ihrer Communicatio idiomatum gelehrt zu haben. Es wird auch später bei der dogmatischen-Erörterung der Unveränderlichkeit Gottes erhellen, ob unsere Väter so unrecht gehabt haben, in einem nicht mehr allwissenden und allmächtigen Logos den wesentlichen und gottgleichen Sohn Gottes nicht mehr anzuerkennen,

sondern ein bloßes Zwischenwesen. Hier wollen wir nur noch constatiren, was dieser entäußerte Logos ist. Er ist ein Deus potentialis, ein zeiträumliches, einzelnes, verendlichtes Wesen oder Individuum, das nur noch an sich unendlich ist, (was man auch vom Menschen sagen kann); er hat aber, unter die Bedingungen menschlicher Entwicklung gestellt, so sehr sich selbst verloren, daß er, um aus seiner Potenz wieder zum göttlichen Actus zu gelangen, der Einwirkung des heil. Geistes bedarf. (E. 210. 219. 220.) Auch seine Wunderthaten u. s. w. sollen nicht mit der lutherischen Kirche dem Logos in ihm mit zugeschrieben werden, sondern dem h. Geist, der den Gottmenschen mit außerordentlichen Gaben für sein Amt ausgestattet habe. Die ganze Entwicklung des Gottmenschen läßt er nicht durch den immanenten Logos bestimmt und geleitet sein, sondern von außen her wie bei einem andern Menschen, durch den h. Geist. Jesus ist so für die ganze irdische Zeit, wie mit Recht Liebner tadelt, wesentlich ebjonitisch gedacht. Es wird nur versichert, daß in diesem Menschen zugleich der Logos — als Depotenzirter — sei. Aber da muß mit Liebner gefragt werden: in was denn der Logos hier seine besondere Gegenwart beweist, damit sie erkannt werde?

Ein solcher bewußtloser depotenzirter Gott ist in der That nichts wesentlich Anderes, als ein creatürliches Individuum, als die Potenz eines gottebenbildlichen, urbildlichen Menschen. Hilft aber solche Kenosis das Geringste zum Verständniß der Menschwerdung? Die Kenosis versprache wenigstens etwas, wenn man annähme, sie verwandle den Logos in eine menschliche Seele: denn so wäre die Einheit der Person außer Frage, die göttlich an sich zugleich menschlich geworden wäre. Aber Thomasius, statt mit Liebner einen in Wahrheitsliebe unternommenen Versuch folgerecht zum Ende zu führen, macht, indem er sich an die kirchliche Verwerfung des Apollinarismus erinnert, auf halbem Wege Halt. Seine Kenosis, die ursprünglich für etwas ganz anderes, als für eine bloße Ausgleichung mit einer menschlichen Seele neben ihm bestimmt war, nämlich für die absolut fertige Einheit der gottmenschlichen Person, will er auch jetzt festhalten, wo er eine besondere menschliche Seele in Christus mit der Kirche zugibt. Als könnte es etwas fruchten und die Einigung beider Naturen erleichtern, dem

Logos seine Absolutheit zu nehmen! Gerade umgekehrt ist es weit schwerer, den Logos als verendlichten Geist mit einer menschlichen Seele geeinigt zu denken, als den absoluten Logos, wie z. B. der Arianismus beweist, der nothwendig die menschliche Seele läugnen mußte, weil nie und nimmer aus zwei endlichen Geistern Einer werden kann. Was nun Thomastius mit seiner Kenosis erreicht, nämlich eine Zweiheit ähnlicher, endlicher Individuen, ist so wenig die Lösung eines Problems, daß vielmehr nun erst ein überflüssiges und selbstgeschaffenes, neues Problem entsteht, nämlich, wie denn zwei solche gleichartige Individuen, die in einem todten Verhältniß neben oder in einander stehen, eine lebendige, persönliche Einheit sollen seyn können?

Doch Thomastius läßt es ja andererseits auch nicht an Sätzen fehlen, die dagegen protestiren, den Logos als ein verendliches Individuum anzusehen. Er legt ihm ja die wesentliche Heiligkeit, Weisheit, Allmacht unverlierbar bei; er will die Kenosis als That des Logos und nicht als Leiden gedacht wissen; ja um gleich das Stärkste zu nennen, was er nach dieser Seite hin aussagt: er will den Act der Selbstentäußerung des Logos als einen fortgehenden gedacht wissen, und erklärt sogar: was er von dem Erlöser aussage, falle ganz in das Gebiet der ökonomischen Trinität, die immanente werde dadurch nicht berührt, denn die Menschwerdung sey ein Act des Willens und eo ipso des Bewußtseyns, näher ein Act des ewigen Sohnes, der mit der Menschwerdung zusammenfallend von da an zur fortwährenden That des Gottmenschen werde *). Was nun zunächst die Beziehung des Unterschiedes zwischen dem ökonomischen und dem immanent-trinitarischen Logos angeht, so scheint mit ihm hier nichts gewonnen, wohl aber viel verloren werden zu können. Denn es muß doch der ewige Logos, derselbe, der in der Trinität der Logos ist, Mensch geworden seyn und kein anderer oder geringerer; sonst wäre eben die Menschwerdung nicht Menschwerdung Gottes, nicht seine absolute Selbstoffenbarung. Ein doppelter Logos, ein immanenter neben einem ökonomischen, an sich ein haltloser Gedanke, würde gerade in die göttliche Sphäre eine unzulässige Zweiheit

*) Erwiderung in der Ztschr. f. Prot. u. R. 1846. Dogm. II, 187. 273 ff.

und eine die Wahrheit der Menschwerdung zerstörende Trennung einführen und warum? um die Einheit der gottmenschlichen Person als eine von Anfang fertige hinzustellen aus Flucht vor Nestorianismus! Doch noch eine andere Wendung der Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität wäre denkbar! Man könnte sagen: in der Menschwerdung sey nur eine That des ewigen Logos, nicht ein Sein desselben zu erblicken; in dem Gottmenschen sey nur eine Wirkung nicht eine Daseynsweise des Logos, nur ein Offenbarungsact zu sehen. So wäre allerdings der Selbstverlust des ewigen Logos durch Eingehen in die Zeit vermieden, aber auch eine sabellianische Christologie adoptirt. — Thomafius dagegen will den Logos in carne, nicht bloß eine Wirkung desselben, ja er will eine Kenosis desselben. Und so wird es doch sein Bewenden dabei haben, daß sofern er wirklich eine Menschwerdung des ewigen Logos will, seine Kenosis aber dazu für unerläßlich erachtet, er den immanenten, trinitarischen Logos in Bewußtlosigkeit, in Verlust seines Ichs und seiner Hypostase, also auch in den Verlust seiner absoluten actuellen Liebe zu sich, zum Vater, zur Welt, die nun einmal ohne Bewußtseyn vom Object der Liebe nicht denkbar ist, hineinziehen muß; es sey denn, daß er die ökonomische Trinität und das innere Wesen Gottes so von einander scheide, daß nicht der ewige immanente Sohn Gottes, sondern irgend eine andere, natürlich subordinirte Größe Mensch geworden ist, bei welcher Annahme dann überhaupt die Trinität christologisch gleichgültig würde *), wenn sie je noch eine Stelle behalten könnte **).

*) Thomafius hat auch in der That auf die Trinität fast gar nicht Bedacht genommen, als er zuerst seine christologische Position durch seine Kenosis feststellte.

**) Dieser Zweifel kann sich an Folgendes halten. Wenn die Hypostase des Sohnes sich bis zur Bewußtlosigkeit reducirt hat, so existirt sie nicht mehr als actuelle Hypostase, sondern höchstens noch als mögliche. Es kann aber für die Trinität selbst nicht gleichgültig seyn, ob eine der Hypostasen actuell da ist oder nicht. Denn wie man auch die Hypostasen denke, so trittheistisch dürfen sie nicht vorgestellt werden, daß das actuelle Seyn oder Nichtseyn der einen für die andern gleichgültig wäre. Sie sind nur mit und durch einander der Eine Gott. Wie soll, um mit der Kirchenslehre zu reden, der heil. Geist vom

Ober scheint der immanente Logos von jener Kenosis frei gehalten zu bleiben durch die weitere und letzte Instanz, nämlich daß diese Selbstentleerung des Logos als eine fortgehende zu denken sey, mithin der sie wollende und bewußte Logos doch ewig über dieser Kenosis oder ihrem Resultate schwebe, „über der Linie“ siehe (II, 187). Nur ist hier zu fragen: kommt dieser Wille des Logos zum Resultat, daß er will, oder nicht? Erreicht der Logos seine Selbstentleerung oder nicht? Wenn nicht, warum will er sie? Erreicht er sie aber, so hat dieser reflexive Act ihn so entleert, daß er nicht zugleich wieder kann nicht entleerter, vielmehr in Fülle stehender und aktiver, entleerender Logos seyn. Oder anders angesehen: die Rede von einer fortgehenden Selbstentleerung des Logos scheint nur ein euphemistischer Ausdruck dafür zu seyn, daß diese Entleerung doch eigentlich keine Entleerung, sondern nur — ein leerer Gedanke sey; ein Gedanke von der Gattung jener, die man nur denken kann, indem man zugleich sofort auch das Gegentheil davon dazu denkt.

Ähnlich verhält es sich mit der jetzigen Theorie von Thomasius auch in anderer Hinsicht. Er ist so zuversichtlich in der Meinung, jene tiefste Kenose des Logos bis zur Ausgleichung mit der Menschheit, bis zur Bewußtlosigkeit, dem Schlaf und Tod des Logos als das Mittel, die Einheit der gottmenschlichen Person anschaulich zu machen und als das nothwendig anzunehmende Wunder der Liebe festgestellt zu haben, daß er auch seiner vollen Zusammenstimmung mit der Formel sicher zu seyn meint: *Nec Verbum extra carnem, nec caro extra Verbum*. Allein wie verhält es sich damit in Wirklichkeit? Er sagt zwar, daß bei seiner Theorie die Totalität des Logos und seiner Fülle schon in dem Menschen Jesus von Anfang sey durch die Incarnation; aber da

Sohne ausgehen, wenn dieser nur noch als potentielle Hypostase existirt? Nothwendig wird da auch die Hypostase des Geistes bloße Potenz werden. Und ähnlich verhält es sich mit dem Vater; denn Vater ist Gott nicht ohne, sondern mit durch den Sohn; ist dieser nur Potenz, so ist auch der Vater nur potentieller Vater. Und so hätten wir denn die sabellianische Monas, wenn auch in der Form, daß die Potenzen von Vater, Sohn und Geist seiner Zeit wieder actuell werden. Hofmanns Trinitätslehre dagegen scheint von Anfang die trinitarischen Unterschiede nur als Potenzen in Gott anzusehen, deren Actualität (wenn nicht deren Seyn) Gott der Welt wegen wollte.

die Kenose, der er zuvor den Logos unterwerfen will, nicht bloß dem Menschen die Hülle des Logos nicht zu eigen werden läßt, sondern sogar auch noch diesen all seiner Hülle entkleidet, so müßte gerade bei Thomasius jene Formel für Christi irdisches Leben sich in die andere verwandeln: *Nec Verbum totaliter intra carnem, nec caro totaliter intra Verbum*; es wäre denn, daß er Alles das, was über die embryonischen Anfänge eines Menschenkindes „hinausragt“ und mit denselben sich noch nicht „decken“ kann, als ein Solches ansehen möchte, was ohne Nachtheil für das göttliche „Wesen,“ für den Begriff des *Verbum* fehlen könne. Ähnlich verhält es sich mit der Art, wie er dem depotenzirten Logos andererseits wieder sogar den Antheil an der Weltregierung im Mutterleib der Maria zuschreiben zu dürfen meint*).

Ueberblickt man nun all die übel zusammenstimmenden Sätze des Thomasius von einem verendlichten Logos neben der endlichen Menschenseele, welche Zweierlei die Einheit der Person anschaulich zu machen dienen soll; das Aufgeben des absoluten Selbst-

*) Wir haben eben gesehen, daß er dem Logos in seiner Niedrigkeit nicht bloß den Gebrauch sondern auch den Besitz der göttlichen Allmacht abspricht (II. 216) (wie auch Hofmann thut). Gleichwohl finden wir bei ihm auch wieder die Worte: Bedenke man, daß die Menschwerdung der centrale Act der göttlichen Weltregierung sey, auf den alles Andere sich beziehe, ja der alles Andere bestimme, so sey zu sagen, daß selbst im Mutterleibe der Logos gerade durch sein Menschwerden die Welt mitregiere (S. 276). Die Philosophie hat wohl schon von einer blind wirkenden plastischen Kraft der Idee geredet; hier vernehmen wir auch etwas von einer bewußtlosen, schlafenden Weltregierung! Der Scharfsinn soll nicht gekängnet werden, der durch diese von Hofmann S. 24 stammende Wendung den Schein der Zusammenstimmung mit einem bekannten Satz der Orthodoxie der Kryptiker zu erkünsteln sucht. Aber bedenkt man den Ernst, mit welchem jene alten Dogmatiker diesen Satz vertreten haben: nimmt sich nicht dagegen jene Wendung mit ihrem Sinn bei Thomasius und Hofmann, fast wie ein Spott oder wie das Spiel eines neckenden Echo aus? Und doch ist selbst dieses Spiel nicht ohne Gefahr für Thomasius. Bekanntlich dringt er sonst darauf, die Menschwerdung als etwas nicht mit der Schöpfung und Weltregierung im Allgemeinen in Beziehung Stehendes, sondern als etwas nur zufällig, durch die Sünde, nothwendig Gewordenes anzusehen. Hier aber lesen wir den dazu wenig stimmenden Satz, der sein Recht nur in einer andern dogmatischen Denkweise hat: daß alles Thun des Logos in der Welt zu seinem bestimmenden Mittelpuncte die Menschwerdung habe.

bewußtseyns und der ganzen actualen Gottesfülle neben der Meinung, den Logos in seiner Ganzheit in Jesu von Anfang an zu besitzen und aufgezeigt zu haben; von der vollständigen Kenose des Logos neben dem Unberührtseyn des trinitarischen Logos und der Trinität selbst von solcher Kenose; von dem durch Selbstentleerung bewußtlosen und doch zugleich stets bewußten und die Selbstentleerung fortsetzenden Logos; von dem sich mit dem Menschen stets schlechthin deckenden und nie mehr über ihn hinausragenden, vielmehr in absoluter Einheit mit demselben stehenden Logos neben dem Logos, der als liebender und fortwährend sich erniedrigender zugleich über der Linie der gottmenschlichen Entwicklung oder im Centrum derselben leitend steht, so wird man schwerlich eine namhafte Förderung des christologischen Problems in solchen Sätzen anzuerkennen vermögen, sondern nur einen wohlgemeinten effektischen Versuch, der sich zu wenig davor scheut, Undenkbares, ja Widersprüche zusammenzustellen.

Es ist Eine Grundvoraussetzung, die so viele treffliche Männer die Fährte der geschilderten Kenosis betreten machte, die Meinung nämlich, es sey für die Christologie nothwendig, die Einheit des Gottmenschen als eine die Stufen, die Bewegung, den Prozeß ethischer und physischer Art ausschließende, einmal für immer von Anfang an fertige zu denken. *)

Diese Voraussetzung ist die Ursache, daß sie, den Blick gleichsam starr auf die Art richtend wie die Einheit der gottmenschlichen Person erreichbar sey, nach Art gewisser Ringer ein Glied krampfhaft fassend, jede andere Rücksicht von dieser Einen Seite des Problems verschlingen lassen. Allein — so eng hängt hier ein Problem am andern — sie verkürzen dadurch selbst diese Einheit der Person in mehr als einer Weise; die Einen, indem sie eine Einerleiheit des erniedrigten Logos und der menschlichen Seele des

*) Auffallender Weise redet dabei Thomafius von einer „persönlichen Einheit“ von Anfang an, während nach ihm nicht bloß die Menschheit, sondern auch sogar der Logos Anfangs kein Selbstbewußtseyn haben, das Ich beiderseits in keiner Weise schon actual seyn soll. Offenbar hat viel mehr Recht zu jener Bezeichnung der, welcher den Logos persönlich bleibend denkt, aber auch in fortbauern dem, persönlichem Willen das, was menschlicherseits actuell seyn kann, mitannehmend setzt, seinerseits also stets eine Unio personalis hat.

Gottmenschen aus ihr machen, die Andern, indem sie eine todte, die Einheit der Person erschwerende, gleichartige Zweifelhait neben oder in einander stellen; Alle aber, indem sie eine von Anfang an fertige, starre Einheit als das zu erreichende Ziel vor sich stellen, statt auch sie mit der werdenden Menschheit werdend, und sich explicirend zu denken. Unbewußt hängt daher diese Theorie noch mit dem in thesi sonst von ihr bestrittenen Irrthum zusammen, der das wahre Werden in Christus ausschließt. Doch hierüber ist in dem dogmatischen Schluß meines christologischen Werkes hinreichend geredet.

Nachdem dieses schon geschrieben ist, kommt mir so eben noch eine hieher gehörige Schrift zu, die auf ihre Weise mir zur willkommenen Bestätigung der vorgetragenen Bedenken wider den modernen besonders christologischen Theopaschitismus dient. Sie hat sich zwar gleichfalls in die theopaschitische Richtung der Christologie hineinziehen lassen, nimmt aber unter allen bisherigen Versuchen dieser Art durch Scharfsinn und Consequenz, wie durch das ernste Streben, mit der h. Schrift in Einklang zu stehen, eine ausgezeichnete Stellung ein*). Was ihr besonders einen höheren wissenschaftlichen Werth verleiht, das ist die geradsinnige, achtungsfordernde Folgerichtigkeit des Denkens, die sich nicht mit Halbheiten begnügt, welche wissenschaftlich nichts fördern, wohl aber den wirklichen Stand der Frage verdunkeln. Vielmehr wagt der Verf. in redlicher Wahrheitsliebe das Princip, dem er sich anvertraut hat, zu Ende zu denken und die Ergebnisse desselben offen auszusprechen. Er trifft daher kritisch mit einer Menge von den Einwendungen besonders gegen die Theorien von Thomasius, Hofmann, Delitzsch, die oben ausgesprochen

*) Wolsfg. Friedr. Geß, die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtseyn Christi und aus dem Zeugniß der Apostel. Basel 1856. Dieses Werk eines jüngeren Dogmatikers sehe ich als eine durch Geist, Schärfe, Productivität und ächt theologischen Sinn zu schönen Hoffnungen für die Zukunft berechtigende Arbeit an. Wenn ich gleich in Beziehung auf den Punct, von welchem hier die Rede ist, ihm großentheils nicht beipflichten kann, so wird doch der weitere Verlauf dieser Abhandlung zeigen, daß auch ich sehr wohl das Motiv in seiner Berechtigung anerkenne, das ihn theilweise auf seinen Weg gebracht hat, und mit ihm überzeugt bin, daß die herkömmliche Gotteslehre in Betreff der Unveränderlichkeit Gottes den wissenschaftlichen und religiösen Interessen noch nicht genügt.

sind, zusammen, meint aber dennoch bei der Form des Theopaschismus, die auch ich mit ihm als die allein folgerichtige ansehen muß, gleichwohl stehen bleiben zu sollen.

Mit Geschick und Erfolg weist er nach, daß die Theorie von der Selbstherabsetzung des Logos zur Potenz unfruchtbar und etwas Illusorisches werde, wenn man eine menschliche Seele in Christus, die vom Logos verschieden sey, annehme (§. 65.). Er will daher (§. 320), der Logos metamorphosire vielmehr sich selbst in eine menschliche, sich wahrhaft und ächt menschlich entwickelnde Seele (§. 320—333), der daher auch Wahlfreiheit, freie Entscheidung zukommen müsse (§. 68.). Da eine beginnende, menschliche Seele schlechthin nicht die Allwissenheit, Allmacht und ewige Heiligkeit haben könne, so fordert er mit Recht, daß man von den Künsteleien lasse, welche von einer wesentlichen Allwissenheit oder Weisheit, Heiligkeit und Allmacht, deren Besitz fortgedauert habe nach Aufgeben ihrer Actualität (§. 307), oder gar von einem Antheil des entäußerten Kindes Jesu an dem Weltregiment reden, andererseits aber doch auf den Gebrauch nicht bloß, sondern auch den Besitz der göttlichen Eigenschaften jene Entäußerung sich wollen erstrecken lassen (§. 392 f.). Der menschengewordene Logos müsse vielmehr, meint Geß, die Heiligkeit, wie jeder Mensch sich erst erwerben; ebenso jene anderen Prädicate. Nicht minder löblich ist, daß er mit der Depotenzirungstheorie die Annahme unverträglich findet, es sey trotz derselben der Logos gleichsam über der Linie der menschlichen Entwicklung geblieben; oder während er sich in seiner Ganzheit in Jesu entäußert habe, sey er andererseits nach seiner ewigen Seite völlig derselbe geblieben. Das würde zu einem Doppellogos, nicht bloß zu einem doppelten Leben des Logos (dem geschichtlichen und übergeschichtlichen) führen, oder aber die Wahrheit der Menschwerdung des trinitarischen Logos aufheben (§. 389 f.). Diese Auskunft ist bekanntlich eronnen, um durch jene Lehre von der Kenosis nicht die Trinität selbst afficiren zu lassen. Indem er sie als gänzlich vom Ziel abführend und die Kenosis eigentlich wieder läugnend, gleichfalls klaren Blickes verwirft, verzichtet er auch ferner (§. 389 ff.) ohne Umschweife auf alle die gezwungenen und doch nichts leistenden Versuche, die innere Trinität selbst von solcher Kenosis unbewegt und bei ihr unverändert zu denken, welche na-

mentlich Delißsch und Thomafius aufzustellen gefucht haben, und gibt unverholen zu, daß durch die freiwillige Kenofe des Logos fein perſönliches Leben (d. h. das was ihn von Vater und Geiſt unterſcheide) ſtille geſtellt (S. 388), daß davon die nothwendige Folge die Annahme ſey, es ſey für die 34 Jahre des irdiſchen Wandels Jeſu die Trinität verändert worden: es habe der Vater nicht mehr ſeine Fülle ausgegoffen in den Sohn: dieſer aber nicht mehr den h. Geiſt mit dem Vater mithervorgehen laſſen; es ſey auch endlich die Wirklichkeit und die Regierung der Welt auf ſo lange nicht mehr durch Vermittelung des Logos geſchehen; vielmehr der Vater habe auf ſo lange aufgehört, den Sohn zu zeugen (S. 403), ſowie den h. Geiſt allein aus ſich hervorgehen laſſen und allein mit dem h. Geiſt die Welt regiert (S. 404).

Eine Hypotheſe, wie die von der Kenofis des Logos ſelbſt, muß, und das iſt das Verdienſt dieſer Arbeit, bei ſo reiner und folgerichtiger Durchführung der entſcheidenden Krife über ihren Werth weſentlich näher geführt werden. In dieſer Durchführung bekennet ſich die Hypotheſe nicht bloß im Allgemeinen offen zu einer Veränderung Gottes, ſondern auch ſpeciell zu einer Veränderung in Betreff ſeiner ewigen Heiligkeit (S. 347 ff.). Gott kann ſich, nach Geß, unbeschadet ſeines Weſens in eine Daſeynsform wandeln, in welcher nicht bloß alle Actualität der Heiligkeit aufgehört hat, ſondern in welcher er auch die Möglichkeit des Sündigens über ſich nimmt (§. 68. S. 368 ff.). Mit Recht fordert er das Letztere für die wahrhaft menſchliche Freiheit und zeigt, daß Thomafius und Hofmann, indem ſie dieſe Freiheit für Chriſtus nicht gewinnen, die wirkliche und wahrhafte Menſchheit des Gottmenschen nicht erreichen. Liebner ſtrebe dazu, komme aber ſchließlich auch nicht über das *non potuit peccare* hinaus (S. 347); wogegen Geß von keinerlei Prädeterminirtſeyn des Gottmenschen zur Sündloſigkeit wiſſen will, ſondern ſie nur als freies von Gott vorhergeſehenes Werk des Gottmenschen ſelbſt (S. 350 f.) auf dem Grund eines in ſeiner Art einzigen Adels ſeiner menſchlichen Natur anſieht (S. 211 ff.). Ob nun einem Weſen, das wirklich Gott iſt, auch die Möglichkeit des Sündigens — ſey es auch auf dem Umwege der Kenofis — dürfe zugelegt werden, das wird ſpäter zu erörtern ſeyn, wo wir die Grenzen werden zu unterſu-

chen haben, innerhalb deren allein von Veränderungen in Gott wird dürfen gesprochen werden. Hier wollen wir nur befürworten, daß wenn sich uns die Unverträglichkeit solcher Aussage über die Möglichkeit auch der Sünde in Gott herausstellen sollte, wir daran einen starken Beweis dafür haben würden, daß weil gleichwohl zur Wahrheit menschlicher Entwicklung, ja des Erlösungswerkes wirkliche Freiheit des Gottmenschen gehört, eine menschliche Seele, die nicht wieder vielmehr der Logos selbst sey, dem Gottmenschen müsse zugesprochen werden.

Lassen wir nun aber auch diesen Punkt vorerst auf sich beruhen, so scheint es doch, es lasse auch schon hier sich zeigen, daß selbst diese scharfsinnige und resolute, in ihrer freien und großen Conception am meisten an Liebner erinnernde Durchführung der Kenosis des Logos wenigstens einen christologischen Halt nicht habe, weil sie nur scheinbar zur Lösung des christologischen Problems etwas nützt. Denn so bestimmt Geß auch die Betheiligung Gottes am Leiden für das Werk des Gottmenschen fordert, so kann er dieses doch nicht so meinen, daß die Versöhnung ohne wahre Menschheit Christi, durch die er uns wesensgleich ist, denkbar wäre*). Nun kommt aber gerade bei Geß eine wirkliche uns wesensgleiche menschliche Natur für den Gottmenschen so gewiß nicht heraus, als der Logos bei uns sich nicht in eine menschliche Seele ungesetzt hat. Within widerstreitet das Interesse der Versöhnungslehre einer Hypothese, die eine vom Logos verschiedene Menschheit nicht herausbringt. Anderes, was dieser Annahme widersteht, ist oben erwähnt, (S. 391. 397) und in diesem Punkte glaube

*) Denn da käme sonst eine bloße Scheinleistung Gottes an Gott heraus. Der Gläubiger betrachtete zugleich sich als Schuldner und damit wäre die Schuld getilgt, daher von hier aus die Versöhnungslehre Hofmanns oder richtiger Schleiermachers allerdings die allein consequente bleiben würde (s. o.). Wenn Geß sich mit Vorliebe auf Luthers Wort beruft: das wäre mir ein schlechter Christus, in welchem nur ein Mensch für mich gelitten hätte, so ist vielmehr, da bekanntlich Luther oft den Theopaschitismus verworfen hat, dieses Wort dahin zu verstehen, daß der Gottmensch in Kraft der gewonnenen Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen für uns gelitten, und dazu das andere Wort zu nehmen, „daß wir in Christi Passion Christum als pur lauterem von Gott verlassenen Menschen anzusehen haben.“ S. Thom. II, 204. 230 ff.

ich des Thomasius Opposition gegen diese consequenteste Form der Kenosis-Lehre beistimmen zu müssen.

Es ist hiebei im Bisherigen von der Voraussetzung aus argumentirt, daß Geß dem Logos wahre Gottheit zuschreibe und ihn nicht bloß zum ersten, mit Gott wesensgleichen Geschöpfe mache; und dazu waren wir verpflichtet um seines Gegensatzes zum Arianismus aber auch um des willen, weil er eine immanente ewige Trinität bekennen will (Abschn. I. Kap. 6. 7.). Aber freilich, diesem Bekenntniß steht bei ihm eine ganze Reihe anderer Sätze entgegen, welche damit schwerlich vereinbar sind, indem sie vielmehr auf einen unzulässigen Subordinationianismus führen, so daß hier doch der Ort ist, wo auch bei ihm noch eine Unklarheit und Zweideutigkeit übrig bleibt, die zur Krise kommen und entweder bis zu einem Logos führen muß, der wesentlich nur ein Geschöpf Gottes ist, obwohl ein präexistentes, Gott wesensgleiches und in der Art ewiges, wie man auch von einer ewigen Schöpfung sprechen kann, oder aber ihn von einer subordinatianischen Theorie abführen wird, bei der allein von seiner Kenosis die Rede seyn könnte. Denn um für den Gottmenschen eine wahrhaft menschliche Seele trotzdem zu gewinnen, daß der metamorphosirte Logos diese Seele seyn soll, zeichnet er das Bild dieses Logos an sich und im Verhältniß zum Vater in einer sehr eigenthümlichen Weise, die zugleich darauf berechnet ist, daß die Veränderung, welche durch die angebliche Kenose des Sohnes, wie er zugibt, in die Trinität selbst hineingetragen wird, den Vater und den h. Geist möglichst wenig berühre, ihre Existenz vielmehr und die absolute Vollkommenheit ihrer Seynsweise intact bleibe. Denn zwar der Vater stellt für die Zeit der Kenose die Zeugung des Sohnes stille, wie auch der Sohn das Empfangen der göttlichen Lebensfülle des Vaters (S. 405); auch bringt dieser nun den h. Geist allein hervor und regiert die Welt ohne den Sohn. Allein, meint Geß (S. 393 ff.), der Vater sey schlechthin nicht bedingt durch den Sohn, sondern bringe ihn in Freiheit hervor (S. 402), könne daher auch, wenn die Liebe es fordere, diese Zeugung sistiren, wie der Sohn kraft seiner göttlichen Freiheit sein eigenes Leben. Der Vater werde nicht erst selbstbewußt durch den Sohn oder nur mit ihm, sondern sey es auch ohne ihn, überhaupt vollkommener Gott auch ohne ihn, daher

auch in der Zeit, wo er ihn nicht hat (S. 396 ff.). Der Sohn dagegen sey nur bedingt durch den Vater, obwohl sein Ebenbild, nicht aber bedingend. Er bezeichnet es als einen Grundfehler in der Trinitätslehre, wenn man die Aseität nicht dem Vater allein vorbehalte *). Thue man dagegen dieses, dann werde die Kenose des Logos nichts Erschreckendes, den Gottesbegriff selbst Störendes mehr haben. Es will mir vorkommen, so kann Geß reden, weil er hier seiner Hypothese zu lieb den Sohn eigentlich zum voraus außer Gott setzt, außerhalb derjenigen Sphäre, durch deren lebendige Factoren erst der christliche, der wahre Gottesbegriff ewig realisirt ist. Er hat einen Gottesbegriff, für welchen es gleichgültig, um nicht zu sagen zufällig ist, ob des Sohnes Hypostase da ist oder fehlt. Der Vater ist ihm eigentlich allein sensu eminenti Gott, oder die Monas, obwohl er auch den Logos und den Geist Gott nennt; aber wie diese Dreiheit auch wieder eine Einheit sey non tres Dii, dafür leistet er nicht das Geringste, als ob nicht der monotheistische Grundsatz der Schrift und des christlichen Glaubens durch die Trinitätslehre müßte bestätigt, statt ausgeschlossen werden. Ihm ist die Trinität gleichsam eine göttliche Familie, deren Haupt der Vater ist, deren Zahl und Beschaffen-

*) Daß dieses die Lehre der Kirche sey, der sie sich nicht entziehen kann, wenn sie wirklich Einen dreieinigen Gott will, sieht er nicht, sondern meint, daß dieses nur Erfindung einer neueren Speculation sey (S. 398). Allein schon Calvin's Streit mit seinen antitrinitarischen Gegnern, die immer besonders die Aseität des Sohnes angriffen, sowie die Lehre unserer alten kirchlichen Dogmatiker hätte ihm ein Anderes zeigen können. Auch der arminianische Subordinationismus hat seinen Ausgangspunkt an der Behauptung genommen: der Sohn könne keine Aseität haben. Wenn schon nach dem allgemeinen christlichen Glauben der Begriff des ewigen wahren Gottes durch die drei Personen erst constituiert wird, so liegt hierin bereits, daß die christliche Trinität als solche unveränderlich sey, und nicht zeitweilig ein Glied verlieren könne, weil sonst Gott aufgehörte, der einige wahre Gott zu seyn. Umgekehrt, ein Wesen, das soll fehlen können, ohne daß der Begriff des einigen, wahren Gottes eine Störung erfährt, kann nicht ein wesentlicher Factor dieses Begriffes seyn; daher das Bemühen von Geß (S. 402) vergeblich ist, diese Zufälligkeit von dem Sohn zu entfernen und ihm wahrhafte Gottheit zuzuschreiben. In der Aseität allein liegt das Gott von Allem, was nicht Gott ist, Unterscheidende, da alle göttlichen Eigenschaften mittheilbar sind, nur die Aseität nicht, wie in der Reformationszeit die schwäbischen Theologen richtig gesehen haben.

heit veränderlich*) ist, wenn die Liebe es fordert, die doch als innergöttliche Bestimmtheit genommen, erst in und mit den trinitarischen Hypostasen wird absolut gesetzt seyn können. Mit dem eregetischen Beweis für seinen Subordinatianismus scheint mir Geseß es zu leicht zu nehmen; denn er bezieht ohne Weiteres die Stellen, welche vom Gottmenschen eine Unterordnung aussagen, wie namentlich Joh. 5, 26., auf den Logos, was nur vom Standpunkt seiner Kenosis aus richtig wäre, mithin auf einer *Petitio principii* beruht. Er hat ferner gar nicht untersucht, ob ein Polytheismus, sey er auch veredelter, harmonisierter Gestalt, mit den Schriftganzen oder dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen sey. Denn bei einer Mehrgötterei und nichts Anderem würden wir bei seiner Ansicht von drei göttlichen Ichen, von welchen zwei für den im Vater schon absolut realisirten Gottesbegriff relativ zufällig würden, anlangen. Die Nothwendigkeit, die er für sie neben der Freiheit des Vaters übrig behält (S. 402), ist keine wesentlich andere, als die man auch der Welt, sofern sie aus Gottes freier und doch nicht

*) Ich sage veränderlich, weil bei seiner Theorie von der Kenosis des Logos, der zur bloßen Logoswesenheit soll geworden seyn (wie auch bei Thomasius, Hofmann, Delitzsch u. A.), herausträte, daß der Sohn, der zu seiner Hypostase erst durch die Einwirkung des h. Geistes wieder kommen soll, nun hervorgehe aus dem h. Geist und dem Vater, statt daß umgekehrt in der vorchristlichen Trinität — und vielleicht auch wieder nach Christi Erhöhung? — der h. Geist ausgehen soll von Vater und Sohn. Das liegt auch, wenn ich recht sehe, der Behandlung des h. Geistes in Hofmanns Schriftbeweis zu Grund. Es ist darin eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Betrachtungsweise der alten Judenthristen und ihrer Betonung des Pneuma statt des Logos. Der Vater soll durch das Pneuma den Sohn hervorbringen. Die Lehre vom ewigen Sohn oder Logos wird als ein Hinderniß der Menschwerdung Gottes behandelt und daher dieser Logos durch Kenose beseitigt oder in einen „aus dem Geist gezeugten Menschen“ verwandelt, in welchem oder als welcher er wieder aufleben soll. — Hier rächt sich die unhistorische Verkennung der nothwendigen Unterscheidung zwischen dem weitschichtigeren und dem engeren, trinitarischen Gebrauch des Wortes *Πνεῦμα* in der h. Schrift (vgl. Entw. Gesch. d. Christol. I, 207 ff.). Nach dem ersteren Gebrauch kann *πνεῦμα* auch eine archaische, unbestimmtere Bezeichnung dessen seyn, was später Logos heißt. — Auch darin macht Geseß die Trinität veränderlich, daß es für den h. Geist zufällig oder gleichgültig seyn soll, ob er aus Vater und Sohn, oder — während der Kenosis — aus dem Vater allein hervorgeht.

willkürlicher Liebe stammt, beilegen kann. Es kommt dabei für den Sohn und h. Geist, die der Aseität entbehren sollen, während die Welt auch für die Gottesfülle Empfänglichkeit hat, nur ein quantitativer Unterschied von der letzteren heraus. Da Geß jedoch daneben die Dreieit auch wieder nicht für zufällig ansieht — als ob sie z. B. auch vermehrt werden könnte von der göttlichen Freiheit — vielmehr sie im innergöttlichen Gesetz des göttlichen Lebens, also der Wesenheit Gottes begründet sieht (S. 182), so hätte schon dieses hinreichen können, ihn an seiner Ansicht irre zu machen. Denn wenn dieses Gesetz des göttlichen Lebens selbst die Dreieit und nicht ein Mehr fordert, so muß sie auch nicht weniger als diese Dreieit fordern und es ist mithin das göttliche Leben selbst nicht in seiner Integrität, geschweige denn seine Liebe, wenn und so lange diese Dreieit fehlt. Ebenso, wenn Geß sagt (S. 318 f.), des Sohnes wollendes Empfangen sey seines Lebens Grund (und sein Selbstbewußtseyn seine eigne That); wenn er eben daraus die ihn von der Creatur unterscheidende Macht und Freiheit über sein Leben, die sich in der Kenosis erweise, ableitet, so scheint er zu übersehen, daß er damit wieder wesentlich dem Sohne die Aseität zugestanden hat; denn ist sein Wille seines Lebens Grund, sey es auch als empfangender, so muß sein Wille seyn auch abgesehen von der Erfüllung seiner Empfänglichkeit durch den Vater, nämlich wurzeln in dem gemeinsamen göttlichen Wesensgrund, der auch sein ist. Mag man immerhin sagen: er sey aber empfangender Wille, so ändert das hieran nichts, zumal, da, wenn im innergöttlichen Leben eine Wechselwirkung seyn soll, das Empfangen nicht allein auf Seiten des Sohnes wird fallen können, wie Lieber richtig gesehen hat*).

*) In exegetischer Beziehung bemerke ich zu dem oben S. 393 ff. Erörterten, daß seine Erklärung von Phil. 2, 6 ff. gar nicht ein nachzuahmendes Beispiel für die Philipper aufstellen würde; denn nie kann jene Selbstdepotenzirung unsere Aufgabe werden. Ja, gerade nach Geß hat auch nur der Logos durch sein göttliches Wesen die „Kraft und Macht“ zu jener Selbstdepotenzirung, was um so unerklärlicher machen würde, daß der Apostel von ihr sollte in der Stelle geredet haben, die Christum als erkennbares, leuchtendes Beispiel vor sie hinstellen will. Wenn Geß das „Ausgehen vom Vater in die Welt“ gleichsam räumlich als ein Verlassen des Vaters ansieht, so müßte auch das Ver-

Wir könnten die Anklänge an eine unzulässige Veränderlichkeit Gottes für den Zweck der Schöpfung oder Vorsehung oder Menschwerdung Gottes leicht mit noch weiteren Beispielen vermehren. Aber das Gesagte kann genügen. Nur Eines werde noch erwähnt. Auch von katholischer Seite lassen sich ähnliche theopaschitische Aeußerungen vernehmen. Abgesehen von Früheren, wie Petav, gehört hieher Frohschammer*). Im Sündenfall der ersten Eltern, sagt er, fiel die ganze Menschheit, die von Gottes Seite realisirte göttliche Schöpferidee, die nach der Schöpfung sich nur durch Freiheit selbst hätte zu vollenden gehabt (d. h. die pneumatische Menschheit hätte durch die Freiheit der psychischen hervorgebracht werden sollen! Vergl. dagegen 1 Kor. 15, 45 ff.). Diese in der Menschheit realisirte Schöpferidee ist „das Schöpfungswort, das zur Menschheit geworden war. Ist nun auch nicht ein Theil der göttlichen Substanz (als *σοφία ἀχαυωτή*) in die Gewalt des Bösen gefallen, so ist doch die Menschheit der gefallene Schöpferlogos und man kann sagen, daß die göttliche Schöpferweisheit, die sich durch das Schöpferwort Wirklichkeit gegeben, in einen Zustand des Leidens gerathen sey.“ Hier ist ziemlich deutlich die Menschheit als die Actualisirung des Logos selbst angesehen; dieser ist damit in Veränderlichkeit und Leiden übergegangen, so jedoch, daß Frohschammer wieder über dem leidenden Logos einen nicht leidenden, erlösenden annimmt, womit wir wieder bei dem Doppellogos ankämen.

Im Vorstehenden ist auf die inneren Widersprüche in den verschiedenen Formen des jetzt so verbreiteten Theopaschitismus aufmerksam gemacht und gezeigt, daß wenigstens die Christologie von

lassen der Welt und Gehen zum Vater seine Gegenwart bei uns alle Tage bis an der Welt Ende ausschließen. Findet dies nicht Statt, so muß auch jenes nicht Statt finden (Roh. 3, 13.). Trefflich weiß Geß von der Nothwendigkeit der fortbauenden Menschheit Jesu und davon zu reden, daß in allen Aeonen sein Wirken ein gott menschliches seyn müsse, bekennet aber, daß er die Möglichkeit hievon nicht befriedigend nachzuweisen wisse. Allein er sieht nicht, daß diese Schwierigkeit eine selbstbereitete ist, durch seine Theorie, wornach ihm der Logos zur menschlichen Seele ward, daß sie aber gar nicht vorhanden ist, wenn man Jesu eine wirklich menschliche, eigene Seele und nicht bloß einen Leib zuschreibt. (Vgl. S. 52—54.)

*) Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Genezianismus 1855. S. 175.

ihm in all den dargestellten Formen einen Gewinn nicht zu erwarten habe, daher auch nichts für ihn beweisen könne. Aber damit ist über die Grundfrage selbst noch nicht wissenschaftlich entschieden. Es muß sich noch vor Allem fragen: Wie verhält sich der christliche Gottesbegriff selbst zu der Annahme einer Veränderung in Gott? Schließt er sie denn überhaupt schlechthin aus? Fordert nicht die Innigkeit der Lebensgemeinschaft Gottes mit der Welt doch irgendwie das Gegentheil so sehr, daß wir, bei der bloßen absoluten Unveränderlichkeit Gottes beharrend, im Widerspruch mit den höchsten Interessen des Christenthums auf ein todes Verhältniß zwischen Gott und der Welt zurückgeführt würden? Hiermit soll sich die Fortsetzung dieser Abhandlung beschäftigen. Gesezt, die letzte Frage wäre zu bejahen, so würde zwar dadurch die Sache des erörterten christologischen Theopaschismus nicht gebessert; aber es würde von einer wichtigen Seite her die Aufgabe erwachsen, für ein lebendigeres Verständniß des Verhältnisses Gottes zur Welt, sowohl in Christus als in dem einzelnen Gläubigen und der Kirche Boden zu gewinnen.

Die Zeitgemäßheit einer solchen Erörterung wird nach dem Dargelegten außer Zweifel stehen. Wir sehen von sonst sehr verschiedenen Seiten aus, daß die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit Gottes, die sonst Jedem wie von selbst axiomatisch feststand, einem großen Theil der Zeitgenossen faktisch erschüttert ist, daß daher die Theologie diese Frage in erneute Untersuchung zu nehmen hat, um in diesem wichtigen Punkt eine auf hellem, festem Grunde stehende, befriedigende Gotteslehre aufzustellen.

Im Verlag von **Hud. Besser** in Stuttgart ist erschienen:

Real-Encyclopädie
für
protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung
mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten
herausgegeben
von

Dr. Herzog,

ord. Professor der Theologie in Erlangen.

Lexikon-Format. 1. bis 60 Lieferung oder 1. bis 6. Band.

A bis Jonas, Bischof von Orleans.

Preis des Bandes von 50 Bogen 2²/₃ Thlr. oder 4 fl.

Geschichte der Erde

nach
der Bibel und der Geologie
von

Fr. v. Rougemont.

Mit Zustimmung und Verbesserungen des Verfassers
aus dem Französischen übersetzt

von

Ed. Fabarius.

gr. 8. 18 Bogen. geb. 1 Thlr. 3 Sgr. oder 1 fl. 48 kr.

Der durch seine geographischen und ethnographischen Schriften bekannte Verfasser behandelt hier einen Gegenstand, der für Theologen, Geologen und Naturhistoriker überhaupt, gleich interessant ist. Das Buch, hervorgegangen aus dem Studium der Heiligen Schrift und der diesen Gegenstand betreffenden französischen, englischen und deutschen Literatur, sucht die wesentliche Uebereinstimmung der Offenbarung und der Naturwissenschaften, insbesondere der Geologie, nachzuweisen; gibt eine wortgetreue Uebersetzung des Grundtextes und klare Auslegung der biblischen Schöpfungsurkunde, so wie eine höchst anschauliche Darlegung der Entstehungsgeschichte der gegenwärtigen Gestalt der Erdoberfläche, sammt den Grundzügen der physischen Geschichte der Menschheit, und benützt unter Anderm auf sehr anziehende Weise die betreffenden Völkersagen.

Bei **Friedrich Andreas Perthes** in Gotha ist erschienen:

Dr. Aug. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 3. Auflage, wohlfeile Ausgabe in 2 Abtheilungen. Mit einem einleitenden Vorwort von Dr. C. Ullmann. gr. Lex.-Form. Thlr. 10. —

Neander hat auf dem Gebiete der christlichen Kirchengeschichtsschreibung eine

epochemachende Bedeutung durch treues rastloses Quellenstudium und durch den lebendigen liebeathmenden Glauben, mit welchem er die ganze christliche Geistes- und Lebensentwicklung in ihrem inneren Zusammenhange darstellt und zugleich jeder christlichen Eigenthümlichkeit in Zeiten, Völker und Persönlichkeiten gerecht wird. Sein Werk ist eine Fundgrube des kirchenhistorischen Studiums für Generationen hinaus geworden, und auch die fortschreitende Wissenschaft wird immer wieder darauf zurückkommen müssen. — Das Vorwort schildert die Persönlichkeit und die Bedeutung Neanders auf dem Gebiete der Kirchengeschichte in ergreifenden Worten.

In **Friedrich Voigt's** Verlagsbandlung in Leipzig erschien soeben und ist durch jede solide Buchhandlung zu beziehen:

Symbolik

oder systematische Darstellung
des symbolischen Lehrbegriffs

der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten
von

Prof. Dr. R. Hofmann.

33 Bogen in gr. 8. Eleg. gedruckt und broch. Preis 3 Thlr.

Ueber den Berg Galiläa (Matth. 28, 16.).

Ein Beitrag zur Harmonie der evangelischen Berichte
von den Erscheinungen des Auferstandenen.

Programm; von **Prof. Dr. R. Hofmann.**

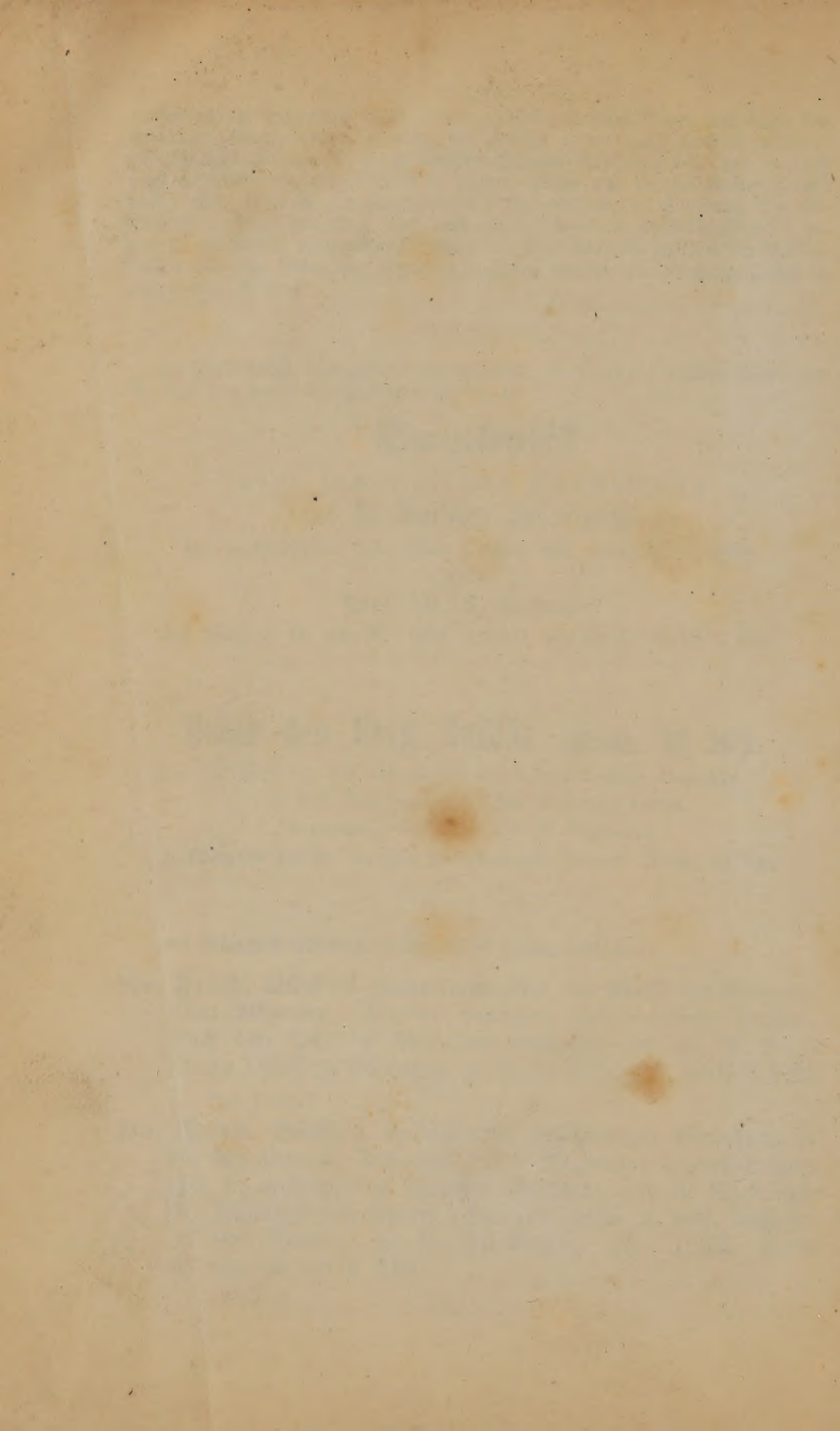
5 Bogen in 4. Elegant gedruckt und brochirt. Preis 10 Ngr.

Bei **Eduard Weber** in Bonn ist soeben erschienen:

Dr. Fried.ücke's Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Nach dem Tode des Verfassers herausgeg. von Dr. E. Bertheau, Prof. zu Göttingen. gr. 8. 31 Bog., geh. Preis 2 Thlr.

Und früher:

Dr. Fried.ücke's Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes, oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere. Zweite, verm. u. verb. Auflage. In zwei Bänden. gr. 8. 70 Bogen. geh. 1852. Preis von jetzt an nur 4 Thlr.





3 2400 00184 5407

